বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহঃ

বেদান্ত গ্রন্থ

(মূল ও অনুবাদ)

পঞ্চদশীপ্রণেতা

শ্রীমদ ভারতীতীর্থ বিদ্যারণ্য মুনীশ্বর

বিরচিত

মহামহোপাধ্যায়

শ্রীযুক্ত প্রমথনাথ তর্কভূষণ অনূদিত

উপেন্দ্রনাথ মুখোপাধ্যায় প্রতিষ্ঠিত

বসুমতী-সাহিত্য-মন্দির হইতে

শ্রীসতীশচন্দ্র মুখোপাধ্যায় প্রকাশিত

[illegible] বহুবাজার ষ্ট্রীট, "বসুমতী" বৈদ্যুতিক-রোটারি-মেশিনে

শ্রীপূর্ণচন্দ্র মুখোপাধ্যায় মুদ্রিত

[illegible]

ভূমিকা

'বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহ' বেদান্তশাস্ত্রের একখানি অতীব উপাদেয় গ্রন্থ। কোন কোন বেদান্তগ্রন্থে এই গ্রন্থের নাম 'বিবরণোপন্যাস' এইরূপও দেখিতে পাওয়া যায়। এই গ্রন্থের নির্মাতা বিদ্যারণ্য মুনি। বিদ্যারণ্য মুনি বিরচিত 'পঞ্চদশী' নামে সুপ্রসিদ্ধ, আর একখানি বেদান্ত-গ্রন্থও আছে। বেদান্তশাস্ত্রে 'পঞ্চদশী'র ন্যায় সরল ও সারবান্ গ্রন্থ আর একখানিও নাই বলিলে, অত্যুক্তি হয় না। বিদ্যারণ্য মুনিরই পূর্ব্বাশ্রমের নাম মাধবাচার্য্য। 'বেদভাষ্যের' রচয়িতা পরাশর-স্মৃতির ভাষ্যকর্ত্তা, সর্ব্ব দর্শনসংগ্রহের রচয়িতা, ব্রাহ্মণকুলগৌরব, পণ্ডিতকুলশিরোমণি সায়ন মাধবাচার্য্যের নাম কন্যাকুমারিকা হইতে হিমাদ্রিশিখর পর্য্যন্ত সমস্ত ভারতে, তাঁহার সময় হইতে বিদ্বৎসমাজে বিশেষ গৌরবের সহিত সমাদৃত হইয়া থাকে। যতদিন পর্য্যন্ত সংস্কৃত ভাষা বিদ্যমান থাকিবে, ততদিন,—বাল্মীকি, বেদব্যাস, কুমারিল, শঙ্করাচার্য্য ও বাচস্পতি মিশ্রের ন্যায় মাধবাচার্য্যেরও পুণ্যস্মৃতির উদ্দেশে, প্রত্যেক সংস্কৃত ভাষানুরাগী ভক্তিমান্ ব্যক্তিমাত্রই, ভক্তি ও শ্রদ্ধাসহকারে প্রীতি-পুষ্পাঞ্জলি দান করিবেন, ইহাতে কোন সন্দেহ নাই। এই মাধবাচার্য্যের পিতার নাম মায়ন এবং জননীর নাম শ্রীমতী। মাধবাচার্য্যের দুই সহোদর ভ্রাতার নাম সায়ন ও ভোগনাথ, ইহা আমরা মাধবাচার্য্য প্রণীত 'পরাশরমাধব' নামক গ্রন্থে তাঁহারই কৃত দুইটি শ্লোকের দ্বারা জানিতে পারি। শ্লোক দুইটি এই:—

"শ্রীমতী জননী যস্য সুকীর্ত্তির্মায়নঃ পিতা।
সায়নো ভোগনাথশ্চ মনোবুদ্ধী সহোদরৌ॥
বোধায়নং যস্য সূত্রং শাখা যস্য চ যাজুষী।
ভারদ্বাজং যস্য গোত্রং সর্ব্বজ্ঞঃ সহি মাধবঃ॥"

[illegible]কাব্যমালার অন্তর্গত প্রাচীন লেখমালার ৪৬ সংখ্যক লেখে আমরা দেখিতে পাই, বিজয় নামক প্রসিদ্ধ নৃপতি ১৩৫৮ শকাব্দে অর্থাৎ ১৪৩৬

খৃষ্টাব্দে, অম্পনার্য্য নামে এক ব্রাহ্মণকে চেট্টুপেট নামে একখানি গ্রাম প্রদান করিয়াছিলেন। এই বিজয় নামক ভূপতির পিতামহের নাম বীর বুক। মাধবাচার্য্য এই বুক নরপতির সর্ব্বপ্রধান মন্ত্রী ছিলেন সুতরাং খৃষ্টীয় চতুর্দ্দশ শতাব্দীতেই যে মাধবাচার্য্যের আবির্ভাব হইয়াছি তাহা সিদ্ধ হইতেছে। খৃষ্টীয় চতুর্দ্দশ শতাব্দীর মধ্যে তিনি যে বিদ্যমান ছিলেন, সেই বিষয়ে আরও একটি প্রমাণ এই যে, ১৩১৩ শকে প্রজাপতি নামক সংবৎসরে বৈশাখী অমাবস্যায় সূর্য্যগ্রহণ উপলক্ষে, বৈদিকমার্গপ্রবর্ত্তক শ্রীমন্ মাধবাচার্য্য 'কুচ্চর' নামক একখানি গ্রামের 'মাধবপুর' এই নূতন নাম দিয়া, তাহা ২৪ জন ব্রাহ্মণকে দান করিয়াছিলেন, এইরূপ আনন্দাশ্রম প্রেসে মুদ্রিত রুদ্রভাষ্য নামক গ্রন্থে উল্লিখিত তাম্রশাসনে দেখিতে পাওয় যায়। সুতরাং মাধবাচার্য্য যে খৃষ্টীয় চতুর্দ্দশ শতাব্দীর মধ্যে বর্ত্তমান ছিলে তাহা নিঃসন্দেহ। মাধবাচার্য্য যে সময়ে বীরবুক নরপতির প্রধান মন্ত্রী আসনে প্রতিষ্ঠিত ছিলেন, সেই সময়েই কিছুদিনের জন্য তিনি ঐ নরপতির অভিপ্রায় অনুসারে জয়ন্তীপুরে রাজ্য করিয়াছিলেন। এ সময়েই মুসলমানদিগের হস্ত হইতে কঙ্কণ প্রদেশের রাজধানী গোয়া নগরীকে অধীনতা-পাশ হইতে তিনি বিমুক্ত করিয়াছিলেন এবং সেই খানেই মুসলমান নৃপতিগণ কর্ত্তৃক বিধ্বস্ত স্বপ্ননাথ প্রভৃতি দেবমূর্ত্তির পুনঃপ্রতিষ্ঠাও মহাসমারোহের সহিত করিয়াছিলেন। ইহার দ্বারা বেশ বুঝিতে পারা যায়, মাধবাচার্য্য যে কেবল শাস্ত্রব্যবসায়ী নিরীহ ব্রাহ্মণ পণ্ডিত ছিলেন, তাহা নহে। রাজনীতিতে তিনি চাণক্যের ন্যায় যেমন যশস্বী ও সাহসী ছিলেন, সমর ক্ষেত্রেও তেমনি অসিধারণপূর্ব্বক সৈন্যপরিচালনা ব্যাপারেও তিনি পরাঙ্মুখ ছিলেন না। তাঁহারই সুপরিচালিত নীতি ও বাহুবল প্রভাবে পশ্চিম ভারতে গোয়া প্রদেশে মুসলমান রাজ্যের অখণ্ড প্রতাপ কিছু কালের জন্য অস্তমিত হইয়াছিল। এ স্থলে ইহাও দ্রষ্টব্য যে মাধবাচার্য্য যে কুলে জন্মগ্রহণ করিয়াছিলেন সেই কুলও সায়ন এ নামে প্রসিদ্ধ ছিল। কারণ, মাধবাচার্য্য স্বকৃত সর্ব্বদর্শন সংগ্রহের আরম্ভে এইরূপ লিখিয়াছেন যে :—

"শ্রীমৎসায়নদুগ্ধাব্ধিকৌস্তুভেন মহৌজসা।
ক্রিয়তে মাধবার্য্যেণ সর্ব্বদর্শনসংগ্রহঃ॥"

শৃঙ্গেরি মঠের মঠাচার্য্যগণের ইতিহাসের মধ্যেও দেখিতে পাওয়া যায় যে

এই মাধবাচার্য্য রাজনীতিতে ধুরন্ধর হইয়াও নানাপ্রকার গ্রন্থ, ভাষ্য ও টীকা প্রণয়নের দ্বারা লুপ্তপ্রায় সনাতন বেদশাস্ত্রের পুনরুদ্ধার করিয়া, জীবনের শেষভাগে সংসার হইতে বিরক্ত হইয়া, সন্ন্যাস আশ্রম গ্রহণ করিয়াছিলেন এবং সেই অবস্থায় ভগবৎপাদ শ্রীমৎশঙ্করাচার্য্য-সংস্থাপিত শৃঙ্গেরিমঠের আচার্য্যপদে অধিরূঢ় হইয়াছিলেন। মাধবাচার্য্যেরই সন্ন্যাস অবস্থার নাম বিদ্যারণ্য স্বামী। ভগবৎপাদ শ্রীমৎশঙ্করাচার্য্য বেদান্ত-সূত্রের বা ব্রহ্মসূত্রের উপর যে ভাষ্য রচনা করিয়াছেন, তাহারই তাৎপর্য্য বিশদভাবে প্রকাশ করিবার জন্য শঙ্করাচার্য্যের প্রধান শিষ্য পদ্মপাদাচার্য্য একখানি টীকা লিখিতে আরম্ভ করেন। দৈবদুর্ব্বিপাকে ঐ টীকাটি সম্পূর্ণ হইয়া উঠে নাই, প্রথম অধ্যায়ের চারিপাদ এবং দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদ পর্য্যন্ত ভাষ্যের ঐ টীকা রচিত হয়, এজন্য পদ্মপাদাচার্য্য কৃত টীকার নাম পঞ্চপাদিকা হয়। এই পঞ্চপাদিকা বেদান্তশাস্ত্রের মধ্যে অতি কঠিন ও সারবান্ গ্রন্থ বলিয়া সুপরিচিত। ইহারই তাৎপর্য্য বিশদ-ভাবে বুঝাইবার জন্য বিবরণ নামে একখানি সুবৃহৎ টীকাও বিরচিত হইয়া-ছিল। বিবরণ অতিবিস্তৃত ও কঠিন গ্রন্থ—অথচ বেদান্তশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত জানিতে হইলে এই বিবরণের অনুশীলন একান্ত আবশ্যক। বিদ্যারণ্য স্বামী এই বিবরণেরই সার সংগ্রহ পূর্ব্বক, সংক্ষিপ্ত করিয়া, একাধারে বেদান্তের সকল সিদ্ধান্তই যাহাতে বুঝিতে পারা যায় তাহারই জন্য, এই বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহ নামক গ্রন্থখানি রচনা করিয়াছেন। এই গ্রন্থের আর একটি নাম বিবরণোপন্যাস তাহা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে।

আমাদের দেশে বেদান্তশাস্ত্রের অনুশীলন আবার প্রসারলাভ করিতেছে—ইহা বড়ই আশার কথা, বেদান্তশাস্ত্রের অর্থাৎ অদ্বৈত-বেদান্তের—তত্ত্বানুশীলন ব্যতিরেকে—সনাতন বৈদিকধর্ম্মের নিগূঢ় রহস্য বিশদভাবে বুঝিতে পারা যায় না, ইহা অভিজ্ঞ ব্যক্তি-মাত্রই স্বীকার করিয়া থাকেন, এই অদ্বৈত-বেদান্ত বুঝিবার ও বুঝাইবার জন্য বাঙ্গালী পণ্ডিত, ভারতের অন্যপ্রদেশবাসী কোন বেদান্তপারদর্শী পণ্ডিতেরই পশ্চাদ্বর্ত্তী নহেন, ইতিহাস সে বিষয়ে অসন্দিগ্ধ সাক্ষ্যই প্রদান করিয়া থাকে, প্রায় চারিশত বৎসর পূর্ব্বের কথা, বাঙ্গালী সন্ন্যাসী মধু-সূদন সরস্বতী, অদ্বৈতসিদ্ধি নামে যে বেদান্ত প্রকরণ গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন, তাহা যে বেদান্তশাস্ত্ররূপ রত্নভাণ্ডারের এক মহোজ্জ্বল ও অমূল্য রত্ন,

তাহা কে অস্বীকার করিবে?—বাঙ্গলার মনীষার মহনীয় অবতার রঘুনাথ শিরোমণির—গ্রন্থ না পড়িয়া, যেমন বর্ত্তমান সময়ে কেহই নৈয়ায়িক বলিয়া প্রতিষ্ঠা লাভ করিতে পারে না,—বাঙ্গলার সন্ন্যাসী মধুসূদন সরস্বতীর অদ্বৈতসিদ্ধি না পড়িয়াও তেমনি কেহই বেদান্তী বলিয়া সম্মানিত হইতে পারে না,—ইহা বাঙ্গালী জাতির পক্ষে বড় কম শ্লাঘার বিষয় নহে। মধুসূদন সরস্বতীর সেই বিশ্ববিখ্যাত অদ্বৈতসিদ্ধি যাহার ছায়াবলম্বনে বিরচিত হইয়াছে,—বিদ্যারণ্যবিরচিত এই বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহ,—অদ্বৈত বেদান্ত-সিদ্ধান্তসমূহের অপূর্ব্বসমাবেশে, প্রত্যেক বেদান্তপাঠার্থীর পক্ষে একান্ত উপাদেয় গ্রন্থ, বেদান্তসিদ্ধান্তসমূহ স্থাপনের অনুকূল যুক্তি ও প্রমাণ সমূহের দ্বারা, ইহাতে দ্বৈতবাদী ও শূন্যবাদী সকল দার্শনিকেরই অদ্বৈত বিরোধী সিদ্ধান্তনিচয় খণ্ডিত হইয়াছে,—এক কথায় বলিতে গেলে, ভারতীয় দর্শনশাস্ত্র সমূহের—দুরধিগম্য ও অবশ্যজ্ঞেয় সকল সিদ্ধান্তই এই গ্রন্থে যুক্তি ও প্রমাণ সাহায্যে বিশদভাবে প্রতিপাদিত হইয়াছে এবং অদ্বৈতবাদের প্রতিকূল সকল প্রকার যুক্তি ও প্রমাণের মূলে কোথায় ত্রুটি আছে, তাহাও ভাল করিয়া বুঝান হইয়াছে। একখানি পুস্তকের সাহায্যে বেদান্তশাস্ত্রের অতি গম্ভীর রহস্য বুঝিতে হইলে, তত্ত্বজিজ্ঞাসু ব্যক্তির পক্ষে এরূপ উপাদেয় গ্রন্থ যে বেদান্তশাস্ত্রে আর একখানিও নাই, ইহা নিঃসঙ্কোচে বলিতে পারা যায়।

ব্রহ্মের স্বরূপ লক্ষণ ও তটস্থ লক্ষণ, প্রপঞ্চসৃষ্টির মূল অবিদ্যার স্বরূপ, মায়া কাহাকে বলে, অজ্ঞানের আবরণ ও বিক্ষেপ নামে দ্বিবিধ শক্তি, অধ্যাসের অনির্ব্বচনীয়ত্ব, প্রপঞ্চের অসত্যত্ব, ব্রহ্মজ্ঞানের স্বরূপ, নির্ব্বাণতত্ত্ব, বেদান্তশাস্ত্রের অধিকারী—অখ্যাতি, আত্মখ্যাতি ও অনির্ব্বচনীয় খ্যাতির পরস্পর বৈলক্ষণ্য, জ্ঞানের স্বপ্রকাশত্ব ও স্বতঃপ্রামাণ্য, দ্বৈতপ্রপঞ্চের মিথ্যাত্ব, অভিহিতান্বয়, অন্বিতাভিধান, আত্মার অবিনাশিত্ব, ও অধ্যারোপা-পবাদন্যায় প্রভৃতি দুরূহ দার্শনিক সিদ্ধান্তগুলি এই গ্রন্থে এমন সুন্দর ও সরলভাবে ব্যাখ্যাত হইয়াছে যে, তাহা দেখিলে অভিজ্ঞ ব্যক্তিমাত্রকেই বিস্মিত হইতে হয়। এইরূপ গ্রন্থের বিশদ অনুবাদ ও বিস্তৃত তাৎপর্য্য বাঙ্গালা ভাষায় প্রকাশিত হওয়া একান্ত আবশ্যক বিবেচনা করিয়া, "বসুমতীর" সুযোগ্য অধিকারী পরমকল্যাণভাজন শ্রীযুক্ত সতীশচন্দ্র মুখোপাধ্যায় আমাকে অনুরোধ করেন; তদনুসারে আমি ইহার অনুবাদ ও তাৎপর্য্য

বিবরণকার্য্যে প্রবৃত্ত হই। গ্রন্থখানি অতি বৃহৎ ও সুকঠিন। ইহার সম্পূর্ণভাবে প্রকাশকার্য্য দুই বৎসরের কম সময়ে হওয়া সম্ভবপর নহে, আপাততঃ ইহার প্রথমভাগ মাত্র প্রকাশিত হইল, এইরূপ আরও চারি-ভাগ প্রকাশিত হইবে। ইতিহাস ও সাহিত্যের অংশে আমাদের ভাষা যেরূপ দ্রুতগতিতে উন্নতির পথে অগ্রসর হইতেছে, দর্শনের দিকে তাহার গতি কিন্তু, বড়ই মন্থর; তাহার কারণ, বাঙ্গালী এখনও দার্শনিক চিন্তায় ভাল করিয়া মনোনিবেশ করে নাই। দার্শনিক চিন্তার প্রসার ব্যতিরেকে জাতীয় পরিপুষ্টি সম্যক্ প্রকারে সাধিত হইতে পারে না, তাই আমাদের মাতৃভাষার এই অভাব দূর করা একান্ত আবশ্যক, এইজন্য সংস্কৃত দর্শন-শাস্ত্রের অক্ষয় ভাণ্ডারের মধ্য হইতে এই অমূল্য রত্নালঙ্কারখানি বাছিয়া জননী মাতৃভাষার চরণকমলে উপহার দিবার জন্য শ্রীমান্ সতীশচন্দ্রের এই উদ্যম প্রশংসার্হ। আশীর্ব্বাদ করি, তিনি অনাময় ও দীর্ঘজীবী হইয়া এইরূপ কার্য্যে যশোমণ্ডিত সাফল্য লাভ করুন। বাঙ্গালী হিন্দুর জাতীয়-জীবন দৃঢ়তর ভিত্তির উপর সুপ্রতিষ্ঠিত হউক।

"বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহ" বেদান্তশাস্ত্রের একখানি অতীব দুরূহ গ্রন্থ, ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। বঙ্গদেশে এ গ্রন্থের এই প্রথম প্রকাশ। এইরূপ দার্শ-নিক কঠিন পরিভাষাবহুল ও দুরূহ গ্রন্থের অনুবাদ ও তাৎপর্য্য-বিবরণ যে কিরূপ কৃচ্ছ্রসাধ্যব্যাপার, তাহা অভিজ্ঞ ব্যক্তিমাত্রেই বুঝেন; সুতরাং এই কার্য্যে নানা ত্রুটি ও ভ্রান্তির সম্ভাবনা পদে পদে রহিয়াছে। আশা করি, বিজ্ঞ ও উদারহৃদয় পাঠকগণ আমার সেইরূপ ত্রুটি ও ভ্রান্তি নিজগুণে ক্ষমা করিবেন এবং অনুগ্রহ পূর্ব্বক তাহা দেখাইয়া দিলে, আমি একান্ত বাধিত হইব ও ভবিষ্যতে তাহার সংশোধন করিতে যত্নবান্ হইব।

কাশীধাম।
১২ই শ্রাবণ, ১৩৩৪ সাল।

শ্রীপ্রমথনাথ তর্কভূষণ।

সূচীপত্র

সূচী সমাপ্ত

বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহঃ

স্বমাত্রয়ানন্দয়দত্র জন্তূন্ সর্ব্বাত্মভাবেন তথা পরত্র।
যচ্ছঙ্করানন্দপদং হৃদব্জে বিভ্রাজতে তদ্ যতয়ো বিশন্তি ॥১॥

ইহলোকে ও পরলোকে যে শঙ্করানন্দপদ, সর্ব্বাত্মভাববশতঃ সকল জীবকেই নিজ অংশ দ্বারা আনন্দিত করিয়া, হৃদয়পদ্মে দীপ্তি পাইয়া থাকে, সন্ন্যাসিগণ তাহাতেই প্রবিষ্ট হইয়া থাকেন ॥ ১ ॥

তাৎপর্য্য।—গ্রন্থকর্ত্তার গুরুর নাম শঙ্করানন্দ, মঙ্গলাচরণকালে সেই গুরুরই পাদপদ্ম তিনি এই শ্লোকে স্মরণ করিতেছেন। এখানে দ্রষ্টব্য এই যে, শঙ্করানন্দ শব্দটি যেমন রূঢ়ি দ্বারা গ্রন্থকর্ত্তার গুরুকে বুঝাইয়া থাকে, সেইরূপ যোগশক্তি দ্বারা 'শঙ্কর' অর্থাৎ 'মঙ্গলের হেতু' এবং 'আনন্দ' এই শব্দ দ্বারা সাক্ষাৎ সুখ-স্বরূপ যে পরব্রহ্ম, তাহাকেও বুঝাইয়া থাকে, এই দ্বিবিধ অর্থই এ স্থলে গ্রন্থকর্ত্তার অভিপ্রেত, ইহা বুঝিতে হইবে। শাস্ত্রে আছে, "মদ্গুরুস্তু জগদ্গুরুঃ" অর্থাৎ আমার যিনি গুরু, তিনি সকলেরই গুরু। গুরুর পাদপদ্ম হৃৎপদ্মে আবির্ভূত হইলে তাহা সকলকেই আনন্দিত করিয়া থাকে, ইহা গুরুর প্রতি যাঁহাদের ভক্তি আছে, তাঁহারা অনায়াসেই বুঝিতে পারিবেন, আমার গুরু যখন সকল জীবের গুরু, তখন আমার হৃদয়পদ্মে আবির্ভূত হইয়া ইহা যেমন আমাকে আনন্দিত করে, সেইরূপ সকলের হৃদয়ে প্রকাশিত হইয়া ইহা সকলকেই যে আনন্দিত করিবে, ইহাতে আশ্চর্য্যের বিষয় কি আছে?

সন্ন্যাসিগণ এই গুরুপাদপদ্মেই চরমে বিলয়-প্রাপ্ত হইয়া থাকেন, ইহাই হইল প্রথম পক্ষের ব্যাখ্যা, দ্বিতীয় পক্ষের ব্যাখ্যা এইরূপ যে—

সেই অখণ্ড সচ্চিদানন্দব্রহ্ম যেহেতু সকল জীবেরই আত্মভূত, এই কারণে, যে কোন জীব যে কোন অবস্থায় যেরূপ আনন্দই প্রাপ্ত হয়, সেই আনন্দ, একমাত্র সেই সচ্চিদানন্দ ব্রহ্মেরই আনন্দ-স্বরূপের অংশ ব্যতিরিক্ত আর কিছুই নহে। কারণ, উপনিষদে আছে, "এতস্যৈব আনন্দস্য মাত্রা অন্যানি ভূতানি

উপজীবন্তি” সেই ব্রহ্মস্বরূপ আনন্দই ‘শঙ্কর’ অর্থাৎ সাক্ষাৎ মহাদেবস্বরূপ, সেই শিবরূপ, অথচ আনন্দস্বরূপ ব্রহ্মই, সকল জীবের সকল প্রকার আনন্দরূপ প্রতিবিম্বের বিম্বস্থানীয়; এবং তাঁহাই “পদ” (অর্থাৎ যাহা ‘পদকে’ প্রাপ্ত হওয়া যায়, তাঁহাকেই ‘পদ’ কহা যায়, সুতরাং ‘পদ’ শব্দের অর্থ এ স্থলে চরম গন্তব্য)। নিত্যপ্রাপ্ত হইলেও, অনাদি অবিদ্যার বশে, সেই আনন্দরূপ পদকে আত্মস্বরূপে অনুভব করিতে সংসারী জীব সমর্থ হয় না, কিন্তু, জ্ঞানী সন্ন্যাসিগণ সেই অবিদ্যার প্রভাব হইতে আপনাদিগকে বিমুক্ত করিয়া সেই পদেই বিলীন হইয়া থাকেন ॥১॥

ভাষ্যটীকা-বিবরণং তন্নিবন্ধনসংগ্রহঃ।
ব্যাখ্যান-ব্যাখ্যেয়-ভাব-ক্লেশ-হানায় রচ্যতে ॥২॥

আচার্য্য শঙ্করকৃত বেদান্তসূত্রভাষ্যের পঞ্চপাদিকা নামে প্রসিদ্ধ যে টীকা আছে, তাহার বিবরণ অর্থাৎ তাৎপর্য্যবর্ণন এবং ঐ টীকাতে যে কয়টি নিবন্ধ আছে, তাহারও সংগ্রহ করা যাইতেছে। ইহার উদ্দেশ্য—ব্যাখ্যান ও ব্যাখ্যেয় ভাবের যে ক্লিষ্টতা, তাহারই পরিহার করা, অর্থাৎ ভাষ্যের এবং তাহার টীকার শব্দাংশে এবং অর্থাংশে যে দুরূহত্ব প্রতীত হয়, তাহারই পরিহার দ্বারা অনায়াসে তাৎপর্য্য বোধ করানই এই গ্রন্থরচনার উদ্দেশ্য ॥ ২ ॥

নিত্যস্বাধ্যায়বিধিতোঽধীত্য বেদান্তমস্ত যে।
সংশেরতেঽর্থে তে সূত্র-ভাষ্যাদিষ্বধিকারিণঃ ॥ ৩ ॥

বেদাধ্যয়নবিষয়ে যে নিত্য বিধি আছে, তাহার দ্বারা প্রণোদিত হইয়া, যাঁহারা বেদান্ত অর্থাৎ উপনিষদের অধ্যয়ন করেন, এবং অধ্যয়নের পর উপনিষৎ-সমূহের প্রকৃত অর্থ কি, এই বিষয়ে সন্দেহ করিয়া থাকেন, তাঁহারাই বেদান্তসূত্র ও তাহার ভাষ্য প্রভৃতি গ্রন্থসমূহের পাঠে অধিকারী হইয়া থাকেন ॥ ৩ ॥

নিত্যো হি ‘স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্য’ইত্যধ্যয়নবিধিঃ, “ব্রাহ্মণেন নিষ্কারণো ধর্ম্মঃ ষড়ঙ্গো বেদোঽধ্যেয়ো জ্ঞেয়”শ্চেতি বচনাৎ। কাম্যত্বে হি বেদাধ্যয়নস্যাঽন্যোন্যাশ্রয়তা। অর্থাববোধে সতি কামনা, কামনায়াং সত্যাং ষড়ঙ্গোপেতবেদাধ্যায়নপ্রবৃত্তস্যা-

র্থাববোধ ইতি। অতঃ সর্ব্বোঽপি নিত্যবিধিবলাদেব ষড়ঙ্গ-সহিতং বেদমধীত্যার্থং জানাতি। কশ্চিৎ পুণ্যপুঞ্জপরিপাকবশা-ন্নিরতিশয়-পুরুষার্থ-প্রেপ্সায়াং তদুপায়ং বেদেঽন্বিষ্যেদমবগচ্ছতি। "আত্মনস্তু কামায় সর্ব্বং প্রিয়ং ভবতী"ত্যাত্মশেষতয়ৈবান্যস্য সর্ব্বস্য প্রিয়ত্বোক্তেরাত্মব্যতিরিক্তাৎ সর্ব্বস্মাদ্ বিরক্তোঽধিকারী। "আত্মনি খল্বরে দৃষ্টে শ্রুতে মতে বিজ্ঞাতে ইদং সর্ব্বং বিজ্ঞাত"-মিত্যুপক্রম্যৈ"তাবদরে খল্বমৃতত্ব"মিত্যুপসংহারাৎ পরমপুরুষার্থ-ভূতস্যামৃতত্বস্যাত্মদর্শনোপায়ত্বং প্রতিপাদ্য, দর্শনস্য চাপুরুষ-তন্ত্রস্যাবিধেয়ত্বা"দাত্মা বা অরে দ্রষ্টব্য" ইত্যাত্মদর্শনমনূদ্য তদুপায়-ত্বেন "শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্য" ইতি মনন-নিদিধ্যাস-নাভ্যাং ফলোপকার্য্যঙ্গাভ্যাং সহ শ্রবণং নামাঙ্গি বিধীয়ত ইতি॥

"স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" অর্থাৎ 'বেদ অধ্যয়ন করিতে হইবে' এই যে বেদাধ্যয়নের বিধি আছে, তাহা নিত্য,কারণ,"ব্রাহ্মণ কোন প্রকার কামনা না করিয়া ষড়ঙ্গ বেদের অধ্যয়ন করিবেন এবং তাহার অর্থ বুঝিবেন, ইহাই তাঁহার ধর্ম্ম", এই প্রকার স্মৃতিতে বচনও আছে। বেদাধ্যয়ন যদি কাম্য হইত, তাহা হইলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হইত, কারণ, বেদের অর্থ বুঝিবার পর কামনার উদয় হয়, কামনার উদয় হইলে ছয়টি অঙ্গের সহিত বেদের অধ্যয়নে প্রবৃত্ত হইলে, তাহার অর্থজ্ঞান হয়। এই কারণে, অধিকারী মাত্রেই, ঐ নিত্যবিধির বলে ষড়ঙ্গ সহিত বেদ অধ্যয়ন করিয়া, বেদের অর্থ জানিয়া থাকেন। তাঁহাদিগের মধ্যে পুণ্যসমূহের পরিপাকবশতঃ কাহারও মনে নিরতিশয় পুরুষার্থরূপ মোক্ষের কামনা উদিত হইলে, বেদে তাহার কি উপায় আছে, ইহার অন্বেষণ করিয়া, সে ইহা বুঝিতে পারে যে, আপনারই সুখের জন্য সকল বস্তু প্রিয় হইয়া থাকে, এই প্রকার শ্রুতিতে অভিহিত হইয়াছে, সুতরাং অন্য সকল বস্তুরই প্রিয়তা আত্মপ্রিয়তার উপর নির্ভর করে। এইরূপ বুঝিয়া যে ব্যক্তি, আত্মব্যতিরিক্ত অন্য সকল বস্তু হইতেই বিরক্ত হয়, সেই ব্যক্তিই বেদান্তশ্রবণে অধিকারী হইয়া থাকে। শ্রুতিতে আছে—"অরে, আত্মাকে দেখিলে, আত্মশ্রবণ করিলে, আত্মার মনন করিলে এবং আত্মাকে ভাল

করিয়া বুঝিলে এই সকল বিশ্বই বিজ্ঞাত হয়।" এইরূপে আরম্ভ করিয়া শ্রুতিতে শেষে এইরূপ উক্ত হইয়াছে—"অরে, এই আত্মজ্ঞানেই অমৃতত্ব।" এইরূপ শ্রুতিবাক্য, পরমপুরুষার্থস্বরূপ যে মোক্ষ, তাহার একমাত্র উপায় যে আত্মদর্শনই হইয়া থাকে, তাহা বুঝাইয়া, সেই আত্মদর্শন যে পুরুষের প্রযত্নের অধীন নহে, অর্থাৎ তাহা প্রমাণেরই অধীন, সুতরাং তাহা বিধেয় হইতে পারে না। ইহাই বুঝাইবার জন্য প্রথমে আত্মাকে দেখিতে হইবে, এই প্রকার বলিয়া সেই দর্শনেরই উপায়রূপে ঐ শ্রুতিই প্রতিপাদন করিতেছেন যে, 'আত্মা শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ' অর্থাৎ আত্মদর্শনের জন্য আত্মার শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন করিতে হইবে। এই সকল শ্রুতির তাৎপর্য্য বিচার করিলে ইহাই বুঝিতে পারা যায় যে, আত্মদর্শনরূপ ফলের উপকারী অঙ্গ দুইটি;—মনন এবং নিদিধ্যাসন। সেই মনন এবং নিদিধ্যা-সনরূপ অঙ্গদ্বয়ের সহিত শ্রবণরূপ যে প্রধান উপায়, তাহাই এই শ্রুতিতে বিহিত হইতেছে।

তাৎপর্য্য।—'স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ' এই প্রকার বেদে একটি বিধিবাক্য দেখিতে পাওয়া যায়, এই বিধিটিকে নিত্য বিধি বলা যায়, যে বিধি দ্বারা বিহিত কার্য্য না করিলে, অধিকারী ব্যক্তির প্রত্যবায় হয়, সেই বিধিকেই নিত্যবিধি বলা যায়। 'স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ' এইরূপ বিধিকে যে নিত্যবিধি বলিতে হইবে, তাহার কারণ দুইটি। প্রথম কারণ হইতেছে, "ব্রাহ্মণ বিনা কারণে ষড়ঙ্গ বেদের অধ্যয়ন করিবেন ও বেদার্থ জানিবেন," এইরূপ ধর্ম্মশাস্ত্রের বচন। দ্বিতীয় কারণ—বেদাধ্যয়ন বিধিকে যদি নিত্যবিধি না বলিয়া কাম্যবিধি বলা যায়, তাহা হইলে অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষের প্রসঙ্গ হয়। দুইটি বস্তুর মধ্যে প্রথমটি না হইলে যদি দ্বিতীয়টি না হয়, আবার যদি দ্বিতীয়টি না হইলে প্রথমটি হইতে পারে না এমন হয়, তাহা হইলে, এইরূপ স্থলে অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষ আসিয়া পড়ে। ইহার ফল এই যে, ঐরূপ দুইটি বস্তুর মধ্যে কোন বস্তুরই উৎপত্তি সম্ভবপর হয় না। বেদাধ্যয়নের বিধিকে যদি কাম্যবিধি বলা যায়, তাহা হইলে এই অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষের আপত্তি হয়। কারণ, বেদের অর্থ না জানিলে সেই অর্থ-বিষয়ে কাহারও কামনা হইতে পারে না। আবার সেই কামনার উদয় হইলে যদি বেদাধ্যয়ন কর্ত্তব্য হয়, তবে বেদাধ্যয়নের পূর্ব্বে তাহার ঐ কামনা কেমন করিয়া উদিত হইবে?

কারণ, বেদাধ্যয়ন না করিলে ত বেদের অর্থ বুঝিতে পারা যায় না, অথচ বেদার্থজ্ঞান না হইলে বেদাধ্যয়ন বিষয়ে কামনাও উদিত হইতে পারে না। এইরূপ অন্যোন্যাশ্রয় দোষ পরিহার করিতে হইলে, ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে, 'স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ' এইরূপ যে বিধি দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা কাম্যবিধি নহে; কিন্তু, উহা নিত্যবিধি। অর্থাৎ বেদপ্রতিপাদ্য স্বর্গাদি ফলবিষয়ে কামনার উদয়ের পূর্ব্বেই বেদার্থ না বুঝিয়াই ব্রাহ্মণ, ক্ষত্রিয় ও বৈশ্যকে যথাসময়ে বিধান আছে বলিয়া বেদাধ্যয়ন করিতেই হইবে।

যদি অধিকারী হইয়াও কোন ব্যক্তি বেদাধ্যয়ন না করে, তাহা হইলে তাহার নরকাদিরূপ প্রত্যবায় অপরিহার্য্য, এই কারণে উক্ত বিধিকে কাম্য-বিধি না বলিয়া নিত্যবিধি বলা হইয়াছে। ইহাই যদি হইল শ্রুতির সিদ্ধান্ত, তাহা হইলে ইহাও অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, অধিকারী ব্যক্তিমাত্রই অর্থাৎ দ্বিজাতিমাত্রই এই নিত্যবিধির দ্বারা প্রেরিত হইয়া ব্যাকরণাদি ছয়টি অঙ্গের সহিত বেদের যদি অধ্যয়ন করেন, তবেই তিনি সেই বেদের কি প্রকৃত অর্থ, তাহা বুঝিতে সমর্থ হয়েন। যাঁহারা বেদাধ্যয়ন করেন, তাঁহাদের মধ্যে প্রত্যেকেই যে বেদান্ত-শ্রবণে অধিকারী হইবেন, ইহা সম্ভবপর নহে। কোন ভাগ্যবান্ পুরুষ পূর্ব্বজন্মের অর্জ্জিত বহু পুণ্যের ফলে মোক্ষকামনা করিয়া থাকেন, এই মোক্ষকামনা দৃঢ়ভাবে হৃদয়ে উদিত হইলেই, লোকে মোক্ষের কি উপায়, তাহা জানিবার জন্য অনুসন্ধানে প্রবৃত্ত হয়। এইরূপ অনুসন্ধানে প্রবৃত্ত হইয়া সে তাহার অধীত বেদের মধ্যেই অন্বেষণ করিয়া দেখিতে পায় যে, ঐ বেদই সাক্ষাৎভাবে মোক্ষের কি কারণ—তাহা নির্দ্দেশ করিয়া দিতেছে। সে দেখিতে পায় যে, বেদই বলি-তেছে—"আপনার আত্মার উপর প্রীতি আছে বলিয়া অন্য সকল বস্তু প্রিয় হইয়া থাকে," এই শ্রুতিতে সকল বস্তুর প্রতি যে প্রীতি, তাহা আত্মার প্রতি যে প্রীতি আছে, তাহারই অধীন, এই প্রকার নির্দ্দেশ থাকায়, সে বিচার করিয়া যখন এই শ্রুতিবাক্যকে সত্য বলিয়া বিশ্বাস করে, তখন অন্য সকল বস্তুতে বিরক্ত হইয়া সেই আত্মতত্ত্বানুসন্ধানে অধিকারী হয়, তাহার পর শ্রুতির মধ্যে অনুসন্ধান করিতে করিতে সে যখন দেখিতে পায় যে, শ্রুতিই বলিতেছে, "অরে আত্মাকে দর্শন করিলে, আত্মার শ্রবণ [illegible]রিলে, আত্মার মনন করিলে ও আত্মাকে ভাল করিয়া জানিতে পারিলে, [illegible]ৎ আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকার হইলে, এ সংসারে সকল বস্তুরই তত্ত্ব ভাল করিয়া

বুঝা যায়, সে আরও দেখে যে, এই প্রকার আত্মতত্ত্বজ্ঞানের ফল-নির্দ্দেশের পর, আবার উপসংহারে সেই শ্রুতিই বলিতেছে যে, এই আত্মতত্ত্ব-জ্ঞানই প্রকৃত মোক্ষ, অর্থাৎ আত্মতত্ত্বজ্ঞান ব্যতিরেকে মোক্ষের অন্য উপায় নাই। এই প্রকার শ্রুতিতাৎপর্য্য পর্য্যালোচনা করিলে স্পষ্টই বুঝিতে পারা যায় যে, শ্রুতিতে অমৃতত্বলাভের উপায় আত্মতত্ত্বদর্শন ব্যতিরিক্ত আর কিছুই নহে, এই প্রকারই প্রতিপাদিত হইয়াছে। এই যে আত্মতত্ত্বের দর্শন, ইহা যাগ, দান বা হোম প্রভৃতি কর্ম্মের ন্যায় পুরুষের ইচ্ছা বা প্রযত্নের সাধ্য নহে, কিন্তু ইহা প্রমাণের ফল, কারণ, যথার্থজ্ঞান প্রমাণ হইতেই হইয়া থাকে, প্রযত্নের দ্বারা সাধিত হয় না। রূপের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয় যদি সংযুক্ত না হয়, তাহা হইলে, পুরুষের শত চেষ্টা সত্ত্বেও রূপের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ যেমন সম্ভবপর নহে, সেইরূপ, আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকাররূপ জ্ঞানের করণস্বরূপ যে প্রমাণ, তাহারই আবশ্যকতা, পুরুষের প্রযত্নের দ্বারা সেই জ্ঞান কিছুতেই সাধ্য বা বিধেয় হইতে পারে না। সুতরাং ইহা দ্বারা ইহাই স্থির হইল যে, শ্রুতিতে "আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ" এইরূপ বাক্যের দ্বারা যে আত্মদর্শনের বিধান হইয়াছে, তাহা প্রকৃতপক্ষে বিধান বা বিধি হইতে পারে না, কারণ, পুরুষ-প্রযত্ন-সাধ্য বস্তুতেই বিধি হইয়া থাকে, প্রমাণফল যে জ্ঞান, তাহা কখনই বিধেয় হয় না, এই কারণে শ্রুতিতে "আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ" এই প্রকার যে উক্ত হইয়াছে, তাহার দ্বারা আত্ম-দর্শনের অনুবাদমাত্রই করা হইয়াছে, বিধান করা হয় নাই। এ অনুবাদ কিসের জন্য? আত্মদর্শনের উপায় কি, তাহাই বুঝাইবার জন্য এইরূপ অনুবাদ করা হইয়াছে, এইরূপ অনুবাদ করিয়া শ্রুতি আবার বলিতেছে যে, "শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ" অর্থাৎ আত্মদর্শন করিতে হইলে শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন অর্থাৎ ধ্যানের আবশ্যকতা আছে, এই কয়টি অর্থাৎ শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনরূপ তিনটি উপায়ের মধ্যে শ্রবণই আত্মদর্শনের প্রধান কারণ, মনন ও নিদিধ্যাসন সেই শ্রবণের সহকারি কারণ, অর্থাৎ মনন এবং নিদিধ্যাসনের সহিত মিলিত হইয়া শ্রবণ আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারের সাক্ষাৎ কারণ হইয়া থাকে। (শ্রবণ পরোক্ষ প্রমাণ হইয়াও কেমন করিয়া আত্মসাক্ষাৎ-কাররূপ প্রত্যক্ষের কারণ হইয়া থাকে, ইহা অগ্রে যথাস্থানে প্রদর্শিত হইবে)।

ননু ষড়ঙ্গোপেতবেদাধ্যায়িনঃ সত্যপি বেদার্থাবগমে বিচারমন্তরেণ তাৎপর্য্যানবগমায়তেনাবগতোহর্থঃ শ্রুত্যভিপ্রেতো ভবিতুমর্হতীতি চেত্, নৈবম্। এতচ্ছ্রুতিতাৎপর্য্যস্যৈব পুরাণেষু প্রতিপাদিতত্বাৎ।

যদি বল, 'শিক্ষা, কল্প, ব্যাকরণ, নিরুক্ত, ছন্দ ও জ্যোতিষরূপ ছয়টি অঙ্গের সহিত যে ব্যক্তি বেদ অধ্যয়ন করিয়াছে, তাহার বেদার্থজ্ঞান সামান্যরূপে হইলেও, বিচার ব্যতিরেকে প্রকৃত তাৎপর্য্যের বোধ সম্ভবপর নহে বলিয়া, সে আপাততঃ বেদের যে প্রকার অর্থ বুঝিয়া থাকে, তাহা শ্রুতির অভিপ্রেত অর্থ হইতে পারে না' এ প্রকার উক্তিও ঠিক নয়, কারণ, উক্ত শ্রুতিসমূহের তাৎপর্য্য, পুরাণসমূহেই সম্যক্প্রকারে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

তাৎপর্য্য।—উপরে যাহা কিছু বলা হইল, তাহার সারাংশ এই যে, বেদান্ত বিচার করিবার পূর্ব্বে শ্রুতিবাক্যের অর্থ অবগত হইয়া তদনুসারে আত্মব্যতিরিক্ত অন্য সকল বস্তুরই অসারতা ও অনিত্যত্ব জ্ঞান হওয়ায়, মানব যখন দৃষ্টাদৃষ্ট সকল প্রকার ভোগ্য বস্তুতে বিরক্ত হয়, তখনই তাহার বেদান্তবাক্য-শ্রবণে অধিকার জন্মে এবং অধিকারী হইয়া বেদান্তবাক্যের তাৎপর্য্য নির্ণয় করিয়া মনন এবং নিদিধ্যাসন করিতে করিতে, তাহার ব্রহ্মসাক্ষাৎকার হইয়া থাকে; ইহারই উপর এক্ষণে এরূপ শঙ্কা করা যাইতেছে যে, ইহা কিরূপে সম্ভবপর হইবে? বেদান্তবাক্যের তাৎপর্য্য বিচার না করিয়া বেদান্তের প্রকৃত অর্থ কি, তাহা যখন বুঝিবার উপায় নাই, এবং তাহা না বুঝিতে পারিলে, যেহেতু বৈরাগ্যের সম্ভাবনা নাই, তখন বেদান্তের অর্থ বুঝিয়া বৈরাগ্যবান্ হইয়া লোক বেদান্ততাৎপর্য্যবিচারে অধিকারী হইয়া থাকে, এই প্রকার যে সিদ্ধান্ত, তাহা কিরূপে অবলম্বনীয় হইতে পারে? এইরূপ শঙ্কার উত্তর দিবার জন্য গ্রন্থকার বলিতেছেন যে, এইরূপ শঙ্কাও উচিত নহে, কারণ, উল্লিখিত শ্রুতি কয়টির তাৎপর্য্যজ্ঞানের জন্য বেদান্তবাক্যের বিচার করিবার আবশ্যকতা নাই। কারণ, পুরাণসমূহেই উক্ত শ্রুতির তাৎপর্য্য বিশদভাবে উপবর্ণিত হইয়াছে।

তথাহি—

শ্রোতব্যঃ শ্রুতিবাক্যেভ্যো মন্তব্যশ্চোপপত্তিভিঃ।
মত্বা চ সততং ধ্যেয় এতে দর্শনহেতবঃ॥ ১॥

তত্র তাবন্মুনিশ্রেষ্ঠাঃ শ্রবণং নাম কেবলম্।
উপক্রমাদিভির্লিঙ্গৈঃ শক্তিতাৎপর্য্যনির্ণয়ঃ ॥ ২ ॥

শ্রুতিবাক্য হইতে আত্মশ্রবণ করিবে, যুক্তিসমূহের দ্বারা তাহার মনন করিবে, এইরূপ মনন করিয়া পরে সর্ব্বদা সেই আত্মার ধ্যান করিবে। এই শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন আত্মসাক্ষাৎকারের হেতু ॥ ১ ॥

হে মুনিশ্রেষ্ঠগণ! উপক্রম প্রভৃতি ষড়্‌বিধ হেতু দ্বারা বেদান্তবাক্যের শক্তি ও তাৎপর্য্যের নির্ণয়ই শ্রবণশব্দের অর্থ ॥ ২ ॥

তাৎপর্য্য।—আত্মদর্শন যে বিধেয় নহে, কিন্তু, তাহার অনুবাদ করিয়া তাহারই উপায়রূপে শ্রবণ,মনন ও নিদিধ্যাসন শ্রুতিতে বিহিত হইয়াছে,ইহাই প্রথম শ্লোকটির দ্বারা সূচিত হইতেছে। কারণ, এই শ্লোকে স্পষ্টই নির্দ্দেশ করিতেছে যে, এই কয়টি আত্মদর্শনের হেতু। দর্শন বিধেয় নহে, কিন্তু উহা প্রমাণের ফল। প্রমাণ হইল—তাহাতে শ্রুতি, সেই শ্রুতির তাৎপর্য্যনিশ্চয় হইল—শ্রবণ। বস্তুতঃ তাৎপর্য্যনিশ্চয় করিবার জন্য যে বিচার বেদান্তশাস্ত্রে করা হইয়াছে, তাহাই হইল শ্রবণ শব্দের এই স্থলে মুখ্য অর্থ। এইরূপে তাৎপর্য্যনিশ্চয় হইলে, তৎসহকৃত শ্রুতিবাক্য হইতে আত্মার যে আপাততঃ জ্ঞান হইয়া থাকে, উহা আত্মার পরোক্ষজ্ঞান। এইরূপে পরোক্ষভাবে আত্মাকে জানিয়া পরে সেই জ্ঞানেরই দৃঢ়তাসম্পাদনের জন্য মনন ও নিদিধ্যাসনের আবশ্যকতা আছে। শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য নির্ণয় করিতে হইলে যে সকল হেতুর উপর নির্ভর করিতে হয়, তাহা ছয়টি, যথা—উপক্রম-উপসংহার (১), অভ্যাস (২), অপূর্ব্বতা (৩) ফল (৪), অর্থবাদ (৫), উপপত্তি (৬)। এক্ষণে এই উপক্রমাদি ছয় প্রকার হেতু দ্বারা কি ভাবে বেদান্তবাক্যের তাৎপর্য্যনির্ণয় হইয়া থাকে, তাহা বুঝিবার পূর্ব্বে ইহাদিগের প্রকৃত স্বরূপ কি, তাহাই বুঝা আবশ্যক ; সুতরাং এক্ষণে তাহাই দেখান হইতেছে।

প্রথম—উপক্রম ও উপসংহার। গ্রন্থের মধ্যে কোন সন্দর্ভ বা বাক্যের মুখ্যতঃ অভিধেয় কি, তাহা নির্ণয় করিতে হইলে সেই অংশের আদি ও শেষ অংশের উপর অনেক স্থলে নির্ভর করিতে হয়। আদিতে যাহা বলা হইয়াছে, উপসংহারেও যদি তাহাই বলা হয়, তাহা হইলে বুঝিতে হইবে যে, উহাই ঐ অংশের প্রধানতঃ প্রতিপাদ্য বিষয়। ইহাই হইল—উপক্রম ও

উপসংহার। ছান্দোগ্য-উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকটি সচ্চিদানন্দ ব্রহ্মেরই প্রতিপাদক বা প্রকৃতি প্রভৃতির সাংখ্যাদি-মতসিদ্ধ জগৎকারণের প্রতিপাদক? এই বিষয়ে সংশয় উপস্থিত হইলে এই উপক্রম ও উপসংহাররূপ অথবা উপক্রম-উপসংহারের একতারূপ হেতু দ্বারা, ঐ ষষ্ঠ প্রপাঠকটি যে সচ্চিদানন্দ অদ্বিতীয় ব্রহ্মতত্ত্বেরই প্রতিপাদক, তাহা বুঝিতে পারা যায়। ছান্দোগ্য-উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকের আরম্ভে দেখিতে পাওয়া যায় যে, উদ্দালক নামে আচার্য্য নিজের পুত্র শ্বেতকেতুকে বলিতেছেন, "সদেব সৌম্যেদমগ্র আসীৎ একমেবাদ্বিতীয়ম্।" (ছাঃ ৬।২।৪।৬।) এই ভাবে গ্রন্থারম্ভে অদ্বিতীয় একমাত্র সদ্‌ব্রহ্মেরই উপক্রম করিয়া উপসংহারে ঐ ছান্দোগ্য-উপনিষদই বলিতেছে,—"ঐতদাত্ম্যামিদং সর্ব্বং তৎসত্যং স আত্মা তত্ত্বমসি শ্বেতকেতো।" (ছাঃ ৬।৮।৭—১৬।) (এই সকল বিশ্বের ইহাই আত্মা এবং সেই এই সৎই বাস্তব বস্তু, তাহাই সকলের আত্মা, হে শ্বেতকেতো! তুমিও তাহাই) এইরূপ উপক্রম ও উপসংহারবাক্যে একমাত্র সদ্‌ভূত ব্রহ্মতত্ত্ব প্রতিপাদিত হইতেছে বলিয়া, এই স্থলে উপক্রম ও উপসংহারের একরূপতা আছে এবং সেই একরূপতা দ্বারাই এই প্রপাঠকটির ব্রহ্মরূপ অর্থে যে তাৎপর্য্য আছে, ইহা অনায়াসে অনুমান করিতে পারা যায়। ইহাই হইল—উপক্রম ও উপসংহার।

দ্বিতীয় হইল—অভ্যাস। কোন একটি সন্দর্ভের মধ্যে বারংবার যদি একই বস্তুর নির্দ্দেশ থাকে, তাহা হইলে তাহাকেই অভ্যাস বলা যায়। এইরূপ অভ্যাসের দ্বারাও তাৎপর্য্য-বিষয়ে সন্দিগ্ধ সন্দর্ভের প্রকৃত অভিধেয় কি, তাহা নিরূপিত হইয়া থাকে। ছান্দোগ্য-উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকেও এইরূপ অভ্যাস দেখিতে পাওয়া যায়। যেখানে উক্ত উপক্রম এবং উপসংহারের মধ্যে 'তত্ত্বমসি' (অর্থাৎ তুমিই সেই ব্রহ্ম) এইরূপ বাক্যটি নয়বার পঠিত হইয়াছে, এই কারণে উক্ত প্রকরণটি, উপক্রম এবং উপসংহার বাক্য দ্বারা বোধিত যে তৎপদার্থ অর্থাৎ সচ্চিদানন্দস্বরূপ অদ্বিতীয় ব্রহ্ম, তাহাকেই প্রধানভাবে প্রতিপাদন করিতেছে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়।

তৃতীয়—অপূর্ব্বতা। সন্দিগ্ধ বাক্য বা সন্দর্ভের অর্থবিষয়ে সন্দেহ উপস্থিত হইলে, এই অপূর্ব্বতাও সেই সন্দেহ-নিরাকরণে হেতুরূপে পরিগণিত হয়। 'অপূর্ব্বতা' শব্দের অর্থ—প্রমাণান্তরের দ্বারা অনধিগতরূপতা, অর্থাৎ

সন্দিগ্ধ বাক্য বা সন্দর্ভের দ্বারা এমন কোন বস্তু যদি প্রতিপাদিত হয়, যাহা ঐ বাক্য বা সন্দর্ভ ব্যতিরিক্ত অন্য কোন প্রমাণের দ্বারা বুঝিতে পারা না যায়, তাহা হইলে, সেই অর্থকেই অপূর্ব্ব অর্থ বলা যায়। অর্থগত এই 'অপূর্ব্বতা' অর্থাৎ প্রমাণান্তর দ্বারা অনধিগতরূপতা দেখিয়া ইহা নিশ্চয় করা যায় যে, সেই অপূর্ব্ব অর্থেই তাদৃশ সন্দিগ্ধ বাক্য বা সন্দর্ভের প্রধানতঃ তাৎপর্য্য আছে। পূর্ব্বপ্রদর্শিত ছান্দোগ্য-উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকেও যে অদ্বিতীয় সদ্‌ভূত ব্রহ্ম-বস্তুর উপক্রম ও উপসংহার করা হইয়াছে, তাহা এই উপনিষদ্ বা তৎসজাতীয় শ্রুতি ব্যতিরিক্ত অন্য কোন লৌকিক প্রত্যক্ষ বা অনুমানাদি প্রমাণ দ্বারা প্রতিপাদিত হইতে পারে না। কারণ, এই অদ্বিতীয় সদ্‌ভূতব্রহ্মবস্তু, নাম ও রূপ প্রভৃতি সকলপ্রকার উপাধি হইতে বিনির্ম্মুক্ত বলিয়া, কোনও লৌকিক প্রমাণই ইহাকে বুঝাইতে সমর্থ হয় না। আমাদিগের প্রত্যক্ষ বা অনুমানাদি-রূপ যে সকল লৌকিক প্রমাণ আছে, তাহা সকলই সোপাধিক বা পরিচ্ছিন্ন বস্তুকেই বুঝাইয়া থাকে। নাম-রূপ-বিরহিত অপরিচ্ছিন্ন 'ভূমা'কে বিষয় করিতে পারে, এরূপ সামর্থ্য এই সকল লৌকিক প্রমাণের নাই, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। একমাত্র অপৌরুষেয় শ্রুতি অর্থাৎ উপনিষৎই সেই 'ভূমাকে' প্রতিপাদন করিয়া থাকে, সুতরাং সেই নামরূপাতীত বস্তুটি অপূর্ব্ব শব্দের দ্বারা এখানে সূচিত হয়। তাহার এই অপূর্ব্বতাই তাহাকে উপনিষদের মুখ্যতঃ প্রতিপাদ্য অর্থ বলিয়া বুঝাইতে সমর্থ হইয়া থাকে।

চতুর্থ—ফল। উপক্রম বা উপসংহারাদি পূর্ব্বোক্ত হেতু কয়টি দ্বারা যে বস্তুটিকে সন্দিগ্ধ বাক্য বা সন্দর্ভের মুখ্যতঃ প্রতিপাদ্য অর্থ বলিয়া বুঝা যায়, তাহার বোধ দ্বারা যদি কোন প্রয়োজন সিদ্ধ না হয়, তাহা হইলেও তাহাকে উক্ত সন্দিগ্ধ অংশের প্রতিপাদ্য অর্থ বলিতে পারা যায় না; কিন্তু, তাহার বোধ দ্বারা যদি কোন প্রকার বিশিষ্ট প্রয়োজন সিদ্ধ হয়, এই প্রকার নির্দ্দেশ ঐ সন্দর্ভের মধ্যেই দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা হইলে, অনায়াসে ইহা বুঝিতে পারা যায় যে, তাদৃশ ধর্ম্মই উক্ত অংশের প্রধানতঃ প্রতিপাদ্য, যেহেতু, তাহা সফল। উল্লিখিত ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকেও এই প্রকার ফল-নির্দ্দেশ আছে, ইহা দেখিতে পাওয়া যায়, কারণ,ঐ প্রপাঠকের মধ্যে আমরা দেখিতে পাই—"তস্য তাবদেব চিরং যাবন্ন বিমোক্ষ্যে অথ সম্পৎস্যে" (ছাঃ ৬।১৪।২)। সেই অদ্বিতীয় সদ্‌ভূত ব্রহ্মকে যে বুঝিতে পারে, তাহার অমৃতত্ব

বা ব্রহ্ম-স্বরূপতালাভের সেই পর্য্যন্তই বিলম্ব—যতক্ষণ না তাহার দেহপাত হয়, অর্থাৎ দেহপাতের পরই, সে ব্রহ্মস্বরূপতা বা নির্ব্বাণ-মুক্তিকে লাভ করিয়া থাকে। এই বাক্যের দ্বারা সেই উপক্রান্ত ব্রহ্মের জ্ঞান হইলে, জীবের পরম-পুরুষার্থ লাভ হইয়া থাকে, তাহা স্পষ্টতঃ নির্দ্দেশ থাকায়, ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকটি যে সেই অদ্বিতীয় সদ্‌ভূত ব্রহ্মতত্ত্বকেই প্রতি-পাদন করিতেছে, তাহা নিঃসন্দিগ্ধভাবে বুঝিতে পারা যায়।

পঞ্চম—অর্থবাদ। উপক্রান্ত ঐরূপ অর্থেরই অবান্তরস্বরূপপ্রভৃতি আবশ্যক অর্থগুলি—যে সকল বাক্যের দ্বারা প্রতিপাদিত হয়, সেই সকল বাক্যকেই অর্থবাদ বলা যায়। ছান্দোগ্য উপনিষদেও এইরূপ অর্থবাদ দেখিতে পাওয়া যায়। আমরা ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকের মধ্যে দেখিতে যাই যে, "অহমনেন জীবেনাত্মনা অনুপ্রবিশ্য নামরূপে ব্যাকরবাণি" (ছাঃ ৬।৩।২) (সেই অদ্বিতীয় সদ্‌ভূত ব্রহ্মবস্তু সৃষ্টির প্রথমে সঙ্কল্প করিয়াছিলেন যে, "আমি আমার আত্মভূত এই জীবরূপে সংসারে প্রবিষ্ট হইয়া 'অব্যক্তভাবে অবস্থিত প্রপঞ্চকে নাম ও রূপ দ্বারা প্রবিভক্ত অর্থাৎ ব্যক্ত করিব।") এইরূপ অর্থবাদ বাক্যের দ্বারা সেই উপক্রান্ত অদ্বিতীয় ব্রহ্ম-বস্তুরই সংসারিরূপে সংসারে প্রবিষ্ট হইয়া নামরূপ দ্বারা প্রবিভক্ত সংসারের উপভোগরূপ যে গৌণস্বরূপ,তাহা ব্যাখ্যাত হইয়াছে,ইহা দেখিতে পাওয়া যায়, এবং ইহার দ্বারা বেশ বুঝিতে পারা যায় যে, সকল লৌকিক প্রমাণের অবিষয়ীভূত সেই ব্রহ্মবস্তুকেই ভাল করিয়া বুঝাইবার উপায়রূপে প্রপঞ্চমধ্যে জীবভাবে প্রবেশরূপ তাঁহার ঔপাধিকরূপের বর্ণনা করা হইয়াছে। সুতরাং প্রকৃত বস্তুকে বুঝাইবার জন্য তাহারই কল্পিত রূপের নির্দ্দেশরূপ এই অর্থবাদ বাক্যের দ্বারা, উপনিষৎ পরোক্ষ-ভাবে সেই ব্রহ্মবস্তুরই স্বরূপ বুঝাইতেছে, এই কারণে অর্থবাদ বাক্য দ্বারা ইহাই সূচিত হয় যে, উক্ত ব্রহ্মই ছান্দোগ্য উপনিষদের এই ষষ্ঠ প্রপাঠকের মুখ্যতঃ প্রতিপাদ্য বস্তু।

ষষ্ঠ—উপপত্তি। নানাপ্রকার দৃষ্টান্ত দ্বারা উপক্রান্ত অর্থের ব্যবস্থাপনই উপপত্তি শব্দের অর্থ। ছান্দোগ্য উপনিষদেও মৃত্তিকাপ্রভৃতি বহু দৃষ্টান্ত দ্বারা বিশ্বপ্রপঞ্চরূপ কার্য্যেরও মূল কারণ ব্রহ্ম হইতে অতিরিক্ত 'সত্তা' থাকিতে পারে না; অজ্ঞানবশতঃ বস্তুনিচয় নানারূপে প্রতীত হইলেও বস্তুতস্ত ইহারা সবই সেই অদ্বিতীয় সদ্ব্রহ্মবস্তু,ইহা প্রতিপাদন করা হইয়াছে। সুতরাং এই জাতীয় বাক্যগুলিকে উপপত্তি বলা যায়। এই উপপত্তি দ্বারাও

ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ প্রপাঠকে, উপক্রমে জ্ঞাত সেই অদ্বিতীয় সদ্ভূত বস্তু যে সমগ্র প্রপাঠকেরই মুখ্যতঃ প্রতিপাদ্য বস্তু, তাহা বুঝিতে পারা যায়। এইরূপে ছয় প্রকারে বিভক্ত উপক্রমপ্রভৃতি তাৎপর্য্যবোধক হেতু ছয়টি কোনও উপনিষদে ব্যস্তভাবে, কোথায় বা সমস্তভাবে উপনিবদ্ধ আছে, এইরূপ হেতুগুলির উপরে নির্ভর করিয়াই ব্রহ্মসূত্র-রচয়িতা মহর্ষি বেদব্যাস উপনিষৎ- কাণ্ডের অদ্বৈতব্রহ্মেই যে তাৎপর্য্য আছে, তাহাই নির্দ্ধারণ করিয়াছেন।

সর্ব্ববেদান্তবাক্যানামাচার্য্যমুখতঃ প্রিয়াৎ।
বাক্যানুগ্রাহকন্যায়শীলনং মননং ভবেৎ ॥৩॥
নিদিধ্যাসনমৈকাগ্র্যং শ্রবণে মননেঽপি চ।
নিদিধ্যাসনসংজ্ঞং চ মননং চ দ্বয়ং বুধাঃ ॥৪॥
ফলোপকারকাঙ্গং স্যাত্তেনাসম্ভাবনা তথা।
বিপরীতা চ নির্ম্মূলং প্রবিনশ্যতি সত্তমাঃ ॥৫॥

(মানব উপপুরাণ ৪ অধ্যায়)

প্রিয় আচার্য্যের মুখ হইতে,সকল বেদান্তবাক্যের ব্রহ্মবিষয়ে তাৎপর্য্যজ্ঞানের অনুকূল যে সকল ন্যায় বা যুক্তি আছে, তাহা শ্রবণ করিয়া, সেই সকল যুক্তির বারংবার যে অনুশীলন, তাহাই মনন হইয়া থাকে। বেদান্তবাক্যের শ্রবণে এবং তাহার অর্থ-মননে চিত্তের যে একাগ্রতা, তাহাই নিদিধ্যাসন। নিদিধ্যাসন ও মনন এই দুইটি হে পণ্ডিতগণ! ফলের উপকারক অঙ্গ হইয়া থাকে। হে সাধুশ্রেষ্ঠগণ! সেই মনন ও নিদিধ্যাসনের দ্বারা, ব্রহ্মতত্ত্ব-বিষয়ে যে অসম্ভাবনা ও বিপরীত জ্ঞান, তাহা মূলের সহিত উচ্ছিন্ন হইয়া থাকে।

তাৎপর্য্য।—ধ্যান ও মনন এই দুইটি সাধন দ্বারা শ্রবণ দৃঢ়ীকৃত হয়, এই কারণে এই দুইটিকে ফলোপকারক অঙ্গ বলা যায়। ইহাদিগের মধ্যে প্রথম অর্থাৎ মননের দ্বারা ব্রহ্মবিষয়ে যে অসম্ভাবনা, অর্থাৎ ব্রহ্ম প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় না বলিয়া তাহার অস্তিত্বেরই সম্ভাবনা নাই, এই প্রকার যে জ্ঞান, তাহা দূর হইয়া থাকে। নিদিধ্যাসন বা ধ্যানরূপ দ্বিতীয় উপায়টির দ্বারা, যে সকল ভ্রান্ত ধারণা বা বিপরীত প্রতীতি আছে, তাহাও নষ্ট হয়। এইরূপে

অসম্ভাবনা ও বিপরীত প্রত্যয়রূপ দ্বিবিধ প্রতিবন্ধক নষ্ট করিয়া, মনন ও নিদিধ্যাসন, শ্রবণের সাহায্য করে বলিয়া, এই দুইটি হেতুকেই শ্রবণের সহকারী অর্থাৎ ফলোপকারক অঙ্গ বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে।

কুঠার দ্বারা বৃক্ষচ্ছেদ হয়, ইহা সকলেই জানে, এই বৃক্ষচ্ছেদরূপ কার্য্যে কুঠার করণ হইলেও,তাহা ছেদরূপ কার্য্যের উৎপাদনার্থ,যেমন কাষ্ঠচ্ছেদকের দ্বারা কৃত বেগে উত্থাপন ও নিপাতনরূপ দুইটি ব্যাপারের অপেক্ষা করে বলিয়া, ঐ প্রকার উত্থাপন ও নিপাতনকে কুঠারের সহকারী কারণ বা অবান্তর ব্যাপার বলা যায়। প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ শ্রবণ ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের কারণ হইলেও, তাহা মনন এবং নিদিধ্যাসনরূপ অবান্তর ব্যাপারের অপেক্ষা করিয়া থাকে। শ্রুতিতে যে ভাবে আত্মতত্ত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে, অসম্ভাবনা ও বিপরীত প্রত্যয় থাকা নিবন্ধন, আমরা সেই শ্রুতিপ্রতিপাদিত আত্মতত্ত্বকে নিশ্চিতভাবে বুঝিতে পারি না, মনন ও নিদিধ্যাসন সেই অসম্ভাবনা ও বিপরীত প্রত্যয়কে মূলের সহিত নষ্ট করিয়া দেয় বলিয়া, এই দুইটিও শ্রবণের ফলোপকারক অঙ্গ বলিয়া শাস্ত্রে কীর্ত্তিত হইয়াছে।

"প্রাধান্যং মননাদস্মিন্নিদিধ্যাসনতোঽপি চ।
উৎপত্তাবন্তরঙ্গং হি জ্ঞানস্য শ্রবণং বুধাঃ ॥১॥
তটস্থমন্যব্যাবৃত্ত্যা মননং চিন্তনং তথা।
ইতিকর্ত্তব্যকোটিস্থাঃ শান্তিদান্ত্যাদয়ঃ ক্রমাৎ ॥২॥

এই শ্রবণে নিদিধ্যাসন এবং মনন হইতে প্রাধান্য আছে, কারণ, হে পণ্ডিতগণ! ব্রহ্মজ্ঞানের উৎপত্তি বিষয়ে শ্রবণই অন্তরঙ্গ সাধন। মনন ও চিন্তন ব্রহ্মব্যতিরিক্ত বস্তু হইতে চিত্তকে ব্যাবৃত্ত করে বলিয়া,তটস্থ বা বহিরঙ্গ কারণ হইয়া থাকে, মনন ও চিন্তনের ন্যায় শম, দম প্রভৃতি সাধনগুলিও ইতিকর্ত্তব্যকোটির মধ্যে প্রবিষ্ট হইয়া থাকে, অর্থাৎ বহিরঙ্গ সাধন বলিয়া পরিগৃহীত হয়।

তাৎপর্য্য।—মনন ও নিদিধ্যাসনরূপ উপায়দ্বয় শ্রবণের ন্যায় শ্রুতিরূপ প্রমাণ হইতেই অবগত হওয়া যায়। সুতরাং শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনরূপ তিনটি যখন শ্রুতি হইতেই উপায়রূপে অবগত হওয়া যায়, তখন এই শ্রুতিসিদ্ধ তিনটি প্রমাণের মধ্যে একটি অর্থাৎ শ্রবণই প্রধান, অপর দুইটি অর্থাৎ মনন

ও নিদিধ্যাসন, অঙ্গ বা অপ্রধানরূপে কেন শাস্ত্রকারগণ কর্ত্তৃক নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, এইরূপ আশঙ্কা ঠিক নয়। কারণ, শ্রবণ হইল—অন্তরঙ্গ সাধন এবং মনন ও নিদিধ্যাসন হইল—বহিরঙ্গ সাধন।

যে জ্ঞানের দ্বারা জীবের অবিদ্যানিবৃত্তি বা মোক্ষ হইয়া থাকে, সেই চরম-ব্রহ্মসাক্ষাৎকাররূপ যে জ্ঞান, তাহার সহিত শ্রবণজনিত জ্ঞান সমানবিষয়ক হওয়া নিবন্ধন, শ্রবণকে অন্তরঙ্গ সাধন বলা যায়। মনন এবং নিদিধ্যাসন এইরূপ অন্তরঙ্গ সাধন বলিয়া পরিগৃহীত হইতে পারে না। কারণ, মনন শ্রবণজনিত বিজ্ঞানের ঠিক সমানবিষয়ক নহে। শ্রবণজনিত বিজ্ঞানের বিষয় নির্ব্বিশেষ ব্রহ্মই হইয়া থাকে। মনন কিন্তু সেই ব্রহ্মকে অবলম্বন করিয়া তাহার নাস্তিত্ববিষয়ে যে সকল কুতর্ক উত্থাপিত হইতে পারে, সেই সকল কুতর্কের অপ্রামাণিকতা বা অকিঞ্চিৎকরতা স্থাপন করে বলিয়া, সাক্ষাৎ-বেদান্ত-প্রতিপাদ্য নির্গুণ ব্রহ্মই ইহার—অর্থাৎ মননজনিত বিজ্ঞানের বিষয় নহে। এইরূপ বিষয়ের ভিন্নতা থাকা-নিবন্ধন মননকে বহিরঙ্গ সাধনই বলা যায়। মননের ন্যায় নিদিধ্যাসনও বহিরঙ্গ সাধন। কারণ, নিদিধ্যাসন শব্দের বেদান্তসম্মত প্রকৃত অর্থ এই যে, চিত্তের বহির্ব্বিষয় হইতে অপসারণ দ্বারা একাগ্রতাসম্পাদন। বহির্ব্বিষয়সমূহে আমাদিগের চিত্ত সর্ব্বদাই প্রাক্তন সংস্কার দ্বারা প্রেরিত হইয়া নিতান্ত আসক্ত থাকে, এই বিষয়াসক্ত চিত্তকে বিষয়সমূহ হইতে নিবৃত্ত করিয়া, ব্রহ্মরূপ একমাত্র পরমার্থ-বিষয়ে সংযোজিত করিবার জন্য যে ধারাবাহিক চেষ্টা হইয়া থাকে, তাহারই নাম নিদিধ্যাসন; সুতরাং নিদিধ্যাসনও অন্তরঙ্গ সাধন বলিয়া, পরিগৃহীত হইতে পারে না, ইহাও মননের ন্যায় বহিরঙ্গ সাধন। শম, দম, উপরতি প্রভৃতি সাধনগুলিও এই ভাবেই অর্থাৎ মনন ও নিদিধ্যাসনের ন্যায় বহিরঙ্গ সাধন হওয়ায়, তাহারাও শ্রবণের অবান্তর-ব্যাপার বলিয়া শাস্ত্রে কীর্ত্তিত হইয়াছে।

"ততঃ সর্ব্বাঙ্গনিষ্ঠস্য প্রত্যগ্‌ব্রহ্মৈক্যগোচরা।
যা বৃত্তির্মানসী শুদ্ধা জায়তে বেদবাক্যতঃ ॥৩॥
তস্যাং যা চিদভিব্যক্তিঃ স্বতঃ সিদ্ধা চ শাঙ্করী।
তদেব ব্রহ্মবিজ্ঞানং তদেবাজ্ঞাননাশনম্‌ ॥৪॥"

(পরাশর উপপুরাণ ১৪ অধ্যায়)

শম, দম প্রভৃতি সাধনানুষ্ঠানে তৎপর সাধকের উক্তরূপ মনন ও নিদিধ্যাসনের পরে, বেদবাক্যরূপ প্রমাণ হইতে সর্ব্বাত্মভূত ব্রহ্মবিষয়িণী যে বিশুদ্ধ মানসী বৃত্তি উৎপন্ন হয়, তাহাতে যে চিদভিব্যক্তি হইয়া থাকে, তাহা স্বতঃপ্রমাণ এবং তাহাই 'শাঙ্করী' বা ভগবান্ শঙ্করের প্রসাদে লব্ধ হয়। এই চিদভিব্যক্তিই ব্রহ্মবিজ্ঞান এবং ইহাই জীবের সকল প্রকার অজ্ঞানকে বিনষ্ট করিয়া থাকে।

তাৎপর্য্য।—কিরূপ ভাবে ব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হইলে, জীবের সকল প্রকার অজ্ঞাননিবৃত্তিরূপ মোক্ষ হইয়া থাকে, এক্ষণে তাহাই ভাল করিয়া বুঝান হইতেছে। শম, দম, তিতিক্ষা, উপরতি প্রভৃতি বক্ষ্যমাণ সাধন-সমূহের অভ্যাসে যাহার চিত্ত বিশুদ্ধ হইয়াছে, এইরূপ সাধক—মনন ও নিদিধ্যাসন করিতে আরম্ভ করিলে, দীর্ঘকাল মনন ও নিদিধ্যাসনের ফলে তাহার অন্তঃকরণে বেদান্ত-প্রতিপাদ্য অদ্বয় ব্রহ্ম বিষয়ে সর্ব্বপ্রকার বিশুদ্ধ বৃত্তি উদিত হয়, সেই মানসীবৃত্তিতে চিদাত্মার যে স্ফুরণ বা প্রতিবিম্ব পতিত হয়, তাহাই হইল জীবের চরম ও স্বতঃসিদ্ধ প্রমা। ভগবান্ শ্রীশঙ্করের অনুগ্রহেই এই প্রকার চিদভিব্যক্তি ঘটিয়া থাকে। এইরূপ চিদভিব্যক্তিকেই আচার্য্যগণ ব্রহ্মবিজ্ঞান বলিয়া থাকেন। যে পর্য্যন্ত এইরূপ চিদভিব্যক্তি সাধকের মানসী বৃত্তিতে না হয়, সে পর্য্যন্ত তাহার সকল অনর্থের মূলভূত যে অজ্ঞান, তাহার নাশ হইবার সম্ভাবনা নাই। ইহা দ্বারা ইহাই বুঝান হইতেছে যে, বেদান্তবাক্য-শ্রবণের দ্বারা আপাততঃ পরোক্ষ যে ব্রহ্মজ্ঞান হইয়া থাকে, তাহার দ্বারা অজ্ঞাননিবৃত্তি হয় না। চিত্তকে সম্পূর্ণরূপে সাধনানুষ্ঠানের দ্বারা রাগদ্বেষবিমুক্ত করিতে না পারিলে অজ্ঞাননাশন ব্রহ্মসাক্ষাৎকার হইবার সম্ভাবনা নাই। বেদান্তের অধ্যয়ন বা আলোচনা দ্বারা আপাততঃ যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহাকে ব্রহ্মজ্ঞান বলা যায়, কিন্তু তাহা ব্রহ্মবিজ্ঞান নহে।

"প্রত্যগ্ ব্রহ্মৈক্যরূপা যা বৃত্তিঃ পূর্ণাঽভিজায়তে।
শব্দলক্ষণসামগ্র্যা মানসী সুদৃঢ়া ভৃশম্ ॥১॥
তস্যাশ্চ দ্রষ্টৃভূতশ্চ প্রত্যগাত্মা স্বয়ংপ্রভঃ।
স্বস্য স্বভাবভূতেন ব্রহ্মভূতেন কেবলম্ ॥২॥

স্বয়ং তস্যামভিব্যক্তস্তদ্রূপেণ মুনীশ্বরাঃ।
ব্রহ্মবিদ্যাসমাখ্যস্তদজ্ঞানং চিৎপ্রকাশিতম্ ॥৩॥
প্রতীত্যা কেবলং সিদ্ধং দিবাভীতান্ধকারবৎ।
অভূতং বস্তুগত্যৈব স্বাত্মনা গ্রসতে স্বয়ম্ ॥৪॥
স্বাত্মনাঽজ্ঞানতৎকার্য্যং প্রসন্নাত্মা স্বয়ং বুধাঃ।
স্বপূর্ণব্রহ্মরূপেণ স্বয়মেবাবশিষ্যতে ॥৫॥
এবংরূপাবশেষস্তু স্বানুভূত্যেকগোচরঃ।
যেন সিধ্যতি বিপ্রেন্দ্রাস্তদ্ধি বিজ্ঞানমৈশ্বরম্" ॥৬॥

(মানব উপপুরাণ ৪র্থ অধ্যায়)

জীব ও ব্রহ্মের ঐক্যবিষয়ে যে পরিপূর্ণ বৃত্তি উৎপন্ন হইয়া থাকে, এবং যে বৃত্তি—মনন-নিদিধ্যাসন-সহকৃত শব্দপ্রমাণের দ্বারা সুদৃঢ় হইয়া থাকে, তাহা পরোক্ষ বৃত্তি নহে; কিন্তু তাহা সাক্ষাৎকাররূপা মানসী বৃত্তি। এই বৃত্তির যিনি দ্রষ্টা বা সাক্ষী, তাঁহাকেই প্রত্যগাত্মা বলা যায়। তিনি স্বয়ং-প্রকাশ, ব্রহ্ম তাঁহারই স্বভাবভূত, সেই ব্রহ্মই উক্তরূপ মানসী বৃত্তিতে স্বয়ং নিজরূপে প্রকাশিত হইলে, তাঁহাকেই ব্রহ্মবিদ্যা বলিয়া আচার্য্যগণ নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন। চৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত সেই ব্রহ্মের আবরক যে অজ্ঞান, তাহার স্বরূপতঃ নিজের কোন সত্তাই নাই। শুক্তিতে রজতের সত্তার ন্যায় তাহারও সত্তা প্রাতিভাসিক। পরিস্ফুট দিবালোকে পেচকের সম্মুখে প্রতীয়মান অন্ধকার যেমন প্রাতিভাসিক, ইহাও সেইরূপ। এই প্রাতীতিক অজ্ঞান বস্তুগত্যা মিথ্যাভূত। আত্মা আত্মস্বরূপ প্রকাশ করিয়াই এই অজ্ঞানকে গ্রাস করিয়া থাকে, অজ্ঞান এবং তাহার কার্য্যসকলও চরম-সাক্ষাৎকার হইলে আত্মব্যতিরিক্ত আর কিছুই থাকে না, ইহা অমল সর্ব্বদা প্রসন্ন আত্মরূপেই পরিণত হইয়া থাকে, এবং পরিপূর্ণ ব্রহ্মের স্বরূপই তখন অবশিষ্ট থাকে, অজ্ঞান এবং তাহার কার্য্য প্রপঞ্চসমূহের এইরূপ যে ব্রহ্মাব-শেষতা, ইহা নিজের অনুভব করিবার বিষয় বলিয়া কাহাকেও বুঝাইবার নহে, জীবের এই প্রকার ব্রহ্মাবশেষতারূপ অবস্থা হে ব্রাহ্মণশ্রেষ্ঠগণ! যে জ্ঞানের দ্বারা সিদ্ধ হইয়া থাকে, তাহাকেই ঐশ্বর বা শাঙ্কর বিজ্ঞান বলা যায়।

তাৎপর্য্য।—যাহা নিজস্বরূপে সকল বস্তুকে ব্যাপিয়া বিদ্যমান আছে, তাহাকেই প্রত্যগ্ বলা যায়। ব্রহ্মই এই প্রত্যগ্ বস্তু। এই ব্রহ্মের সহিত সকল জীবেরই যে ঐক্য আছে ; সেই ঐক্য মানবের যে মানসী বৃত্তিতে বিষয়ীভূত হয়, সেই বৃত্তি, মনন এবং নিদিধ্যাসনের দ্বারাই সম্যক্‌রূপে পরিপুষ্ট হইয়া থাকে, এই পরিপূর্ণ মানসী বৃত্তিও শব্দরূপ প্রমাণ হইতেই উৎপন্ন হয়, (এ কথা অগ্রে যাইয়া ভাল করিয়া প্রকাশ করা যাইবে)। এই মানসী ব্রহ্মগোচরবৃত্তি দীর্ঘকাল ধরিয়া অনুশীলিত হইলে, তাহার দ্রষ্টা বা সাক্ষিস্বরূপ যে জীব, সেও তৎকালে প্রত্যগাত্মা অর্থাৎ ব্রহ্মস্বরূপই হইয়া যায়। কারণ, তৎকালে ইহার যে প্রকাশ বা স্ফুরণ হয়, তাহা অন্যনিরপেক্ষ, ব্রহ্ম তাহার নিজ স্বভাব, সেই স্বভাবকে সে তৎকালে প্রাপ্ত হয় বলিয়া, সেও ব্রহ্মস্বরূপ হইয়া যায়। এই কারণে, সেই চরম মানসী বৃত্তিতে আত্মার অভিব্যক্তি হইলেও, সেই অভিব্যক্তি সংসারদশায় আত্মাভিব্যক্তির ন্যায় অপূর্ণ নহে, তাহা পরিপূর্ণ, বেদান্তদর্শনে এইরূপ অবস্থায় আত্মাকেও ব্রহ্মবিদ্যা এই শব্দের দ্বারা নির্দ্দেশ করা হইয়া থাকে। যদিও মানসী বৃত্তি অজ্ঞানের কার্য্য, সুতরাং তাহাও অজ্ঞানেরই স্বরূপ। কিন্তু উক্ত দশায় এই বৃত্তিরূপ অজ্ঞান—শুদ্ধ চৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হয় বলিয়া, এবং তাহার অন্য কোন প্রকার-কার্য্যকারিতা না থাকায়, তাহা কেবল প্রতীতিমাত্রেই পর্য্যবসিত হইয়া থাকে। অন্য কোন প্রকার কার্য্যকারিতা তাহাতে থাকে না বলিয়া, তাহার ব্যবহারিক সত্তাও স্বীকৃত হয় না, ইহা পেচকের চক্ষে পরিস্ফুট দিবালোকে অন্ধকারের ন্যায়, সম্পূর্ণরূপে মিথ্যা বস্তু বলিয়াই পরিগৃহীত হয়, তখন সেই বৃত্তির প্রকাশয়িতা ব্রহ্মভূত আত্মাই তাহাকে গ্রাস করে। এইরূপে জীবের সকল অজ্ঞান এবং তৎকার্য্য ব্রহ্মেতেই বিলীন হইয়া যাওয়ায়, তখন জীব সম্পূর্ণরূপে আত্মপ্রসাদকে অনুভব করিয়া থাকে এবং নিজেও সম্পূর্ণ ব্রহ্মরূপে অবস্থিতি করে। জীবের এই ব্রহ্মাত্মভাব জীবন্মুক্ত সাধকগণের স্বানুভবসম্বেদ্য। এই কারণে, জীবের এই প্রত্যগ্‌ব্রহ্মাত্মভাব যে মনোবৃত্তির দ্বারা সাধিত হইয়া থাকে, তাহাকে ঐশ্বর বিজ্ঞান বলা যায়।

নন্বেবমপি শ্রবণস্য বিধির্নোপপদ্যতে—তথাহি। স কিং জ্যোতিষ্টোমাদেরিবাপূর্ব্ববিধিঃ, উতাবঘাতাদিবন্নিয়মবিধিঃ, কিংবা 'পঞ্চ পঞ্চনখা ভক্ষ্যা' ইত্যাদিবৎ পরিসংখ্যাবিধিঃ। নাদ্যঃ।

বেদান্তশ্রবণাদীনাং দৃষ্টফলব্রহ্মজ্ঞানং প্রতি সাধনত্বস্যান্বয়ব্যতিরেকাভ্যাং সিদ্ধত্বাৎ। প্রসিদ্ধং হি লোকে বৈদ্যশাস্ত্রশ্রবণস্য তদ্‌বিষয়াবগমং প্রতি সাধনত্বম্। ন দ্বিতীয়ঃ। নিয়মাদৃষ্টস্য কল্পকাভাবাৎ। অবঘাতাদৌ তু নিয়মাদৃষ্টজন্যপরমাপূর্ব্বমেবৈতৎ কল্পকম্। ন চ ব্রহ্মজ্ঞানমদৃষ্টজন্যং কেবলব্যতিরেকাভাবাৎ। নহি বেদান্তশ্রবণাদৌ সত্যপি নিয়মাদৃষ্টাভাবাপরাধেন ব্রহ্মজ্ঞানানুৎপত্তির্দৃষ্টচরী। জ্ঞানস্য কথংচিদদৃষ্টজন্যত্বেঽপ্যয়ং বিধির্ভাষ্যবিরুদ্ধঃ। সমন্বয়সূত্রব্যাখ্যানে মহতা প্রযত্নেন বিধিনিরাকরণাৎ। অন্যথা বেদান্তানাং বিধিপরত্বং ব্রহ্মপরত্বং চেতি বাক্যভেদপ্রসঙ্গঃ। নাপি তৃতীয়ঃ। পঞ্চনখাপঞ্চনখভক্ষণয়োরন্যতঃ প্রাপ্তাবন্যপরিবর্জ্জনবদাত্মসাক্ষাৎকারস্যোপনিষদতিরিক্তাৎ প্রাপ্ত্যসংভবাৎ। তস্মান্নাস্তি শ্রবণবিধিরিতি।

যদি বল, এরূপ হইলেও শ্রবণের বিধি উপপন্ন হয় না, কারণ, সেই বিধি কি জ্যোতিষ্টোমাদি যাগের বিধির ন্যায় অপূর্ব্ববিধি? অথবা, তাহা অবঘাতাদির বিধির ন্যায় নিয়মবিধি? কিংবা তাহা পাঁচ প্রকার পঞ্চনখ ভক্ষণ করিবে ইত্যাদির ন্যায় পরিসংখ্যাবিধি হইবে? তাহা অপূর্ব্ববিধি হইতে পারে না, কারণ, দৃষ্ট ফল যে ব্রহ্মজ্ঞান, তাহার প্রতি বেদান্তশ্রবণাদির যে সাধনতা, তাহা অন্বয় এবং ব্যতিরেক দ্বারা সিদ্ধ আছে,লোকেও ইহা প্রসিদ্ধ আছে যে, বৈদ্যশাস্ত্রের শ্রবণ সেই বৈদ্যশাস্ত্র-প্রতিপাদ্য বিষয় বোধের প্রতি সাধন হইয়া থাকে। তাহা নিয়মবিধিও হইতে পারে না, কারণ, নিয়মাদৃষ্টের কল্পনা বিষয়ে কোন হেতু নাই, অবঘাতাদিস্থলে কিন্তু নিয়মাদৃষ্ট হইতে যে পরমাপূর্ব্ব হইয়া থাকে, তাহাই নিয়মাদৃষ্টের কল্পক হয়। ব্রহ্মজ্ঞান যে অদৃষ্টজন্য, তাহার গ্রাহক কেবলব্যতিরেকরূপ যে প্রমাণ, তাহাও নাই, বেদান্তশ্রবণাদি সম্যগ্‌ভাবে হইলে, নিয়মাদৃষ্টের অভাবরূপ অপরাধ হইয়াছে বলিয়া, ব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হইল না, এরূপও দেখিতে পাওয়া যায় না। কোন প্রকারে ব্রহ্মজ্ঞান অদৃষ্টজন্য হইলেও, এইরূপ বিধি ভাষ্যবিরুদ্ধ, কারণ, সমন্বয়সূত্রের ব্যাখ্যা করিতে যাইয়া, ভাষ্যকার বিশেষ যত্ন দ্বারা এইরূপ নিয়মবিধির নিরাকরণ করিয়াছেন। নিয়মবিধির যদি অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে

বেদান্তসমূহের বিধিপরত্ব ও ব্রহ্মপরত্ব এই উভয় কল্পনা করিতে হয় বলিয়া বাক্য-ভেদরূপ দোষেরও প্রসঙ্গ হয়। ইহাকে পরিসঙ্খ্যাবিধিও বলা যায় না, কারণ, পঞ্চনখ ও অপঞ্চনখ এই উভয়ের ভক্ষণই রাগতঃ প্রাপ্ত হইয়া থাকে। এ স্থলে অপঞ্চনখ ভক্ষণের পরিবর্জ্জনের ন্যায়, আত্মসাক্ষাৎকারের উপনিষদ্ ব্যতিরিক্ত প্রমাণ হইতে প্রাপ্তি না থাকায়, অন্য কোন প্রকারে প্রাপ্ত বস্তুর পরি-হারও সম্ভবপর নহে। এই কারণে ইহাই স্থির হইল যে, আত্মশ্রবণে কোন প্রকার বিধি হইতে পারে না।

তাৎপর্য্য।—উপরে যাহা লিখিত হইয়াছে,তাহা দ্বারা ইহাই বুঝা যায় যে, ব্রহ্মসাক্ষাৎকারলাভের জন্য বেদান্তবাক্যের শ্রবণ বিহিত, বিধিবাক্যের দ্বারা যাহা প্রতিপাদিত হইয়া থাকে, তাহাই বিহিত বলিয়া শাস্ত্রে নির্দ্দিষ্ট হয়। এই বিধিবাক্য মীমাংসাশাস্ত্রে তিন প্রকারে বিভক্ত হইয়াছে, যথা—অপূর্ব্ববিধি, নিয়মবিধি ও পরিসঙ্খ্যাবিধি, এই তিনটি বিধির স্বরূপ বুঝিবার পূর্ব্বে সামান্যতঃ বিধি বলিলে কি বুঝা যায়, তাহাই জানিতে হইবে। বিধি শব্দের অর্থ, কোনও পুরুষকে কোন কার্য্যে প্রবৃত্ত হইবার জন্য যে উপদেশ শাস্ত্রে হইয়া থাকে, তাহাকেই বিধি বলা যায়, যথা—শ্রুতিতে দেখিতে পাওয়া যায়, "অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ" অর্থাৎ স্বর্গকাম পুরুষ অগ্নিহোত্র নামক যাগের অনুষ্ঠান করিবে। এই বাক্যটিকে বিধিবাক্য বলা যায়। কারণ, এই বাক্যের দ্বারাই প্রবৃত্ত হইয়া, স্বর্গকাম পুরুষ অগ্নি-হোত্র নামক যাগের অনুষ্ঠান করিয়া থাকে, অগ্নিহোত্র নামক যাগ, মানবের দেহান্তের পর উপভোগ্য যে স্বর্গ, তাহার কারণ হয়, ইহা এই বিধিবাক্য হইতেই জানিতে পারা যায়, এ বিষয়ে এই বিধিবাক্য ব্যতিরিক্ত, অন্য কোন লৌকিক প্রমাণের সদ্ভাব দেখিতে পাওয়া যায় না। সুতরাং ফলতঃ ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, অন্য কোন প্রকার লৌকিক প্রমাণের সাহায্যে আমরা যাহা বুঝি না, এইরূপ সাধ্যসাধনভাব বা কার্য্যকারণভাব যে অপৌরুষেয় শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বোধিত হয়, তাহাই হইল—বিধিবাক্য, বিধিশব্দের ইহাও স্বভাব এই যে, ইহা প্রমাণান্তরের দ্বারা অনধিগত বস্তুরই জ্ঞাপক হইয়া থাকে।

এই বিধি যদি সর্ব্বথা অনবগত বস্তুর জ্ঞাপক হয়, তাহা হইলে ইহাকে অপূর্ব্ববিধি বলা হয়, যথা—"অগ্নিহোত্রং জুহুয়াৎ স্বর্গকামঃ" এই বাক্যের

দ্বারাই আমরা বুঝিয়া থাকি যে, অগ্নিহোত্র যাগ স্বর্গের সাধন, ইহা বুঝাইতে কিন্তু এই শ্রুতিবাক্য ব্যতীত অন্য কোন প্রকার লৌকিক প্রমাণ অর্থাৎ প্রত্যক্ষ বা অনুমান প্রভৃতি সমর্থ নহে। এই কারণে, এই বিধিটিকে অপূর্ব্ববিধি বলা যায়।

যে স্থলে,—অন্য কোন প্রমাণের দ্বারা, কোন একটি কার্য্যের দুইটি বা ততোধিক কারণ আছে, ইহা বুঝিতে পারা যায়,অথচ, সেই দুই বা ততোধিক কারণের মধ্যে, উক্ত কার্য্যের সাধন বলিয়া কোন একটি বিশেষ কারণকেই গ্রহণ করিতে হইবে, এই প্রকার কোন বিধিবাক্য যদি থাকে, তাহা হইলে সেইরূপ বিধিকে নিয়মবিধি বলা যায়। নিয়মবিধির উদাহরণ যথা—"ব্রীহী-নবহন্তি" অর্থাৎ ধান্যের অবঘাত করিবে। দর্শপূর্ণমাস নামক যে যজ্ঞ শ্রুতিতে বিহিত হইয়াছে, সেই যজ্ঞে, ধান্যসমূহ হইতে অবঘাত দ্বারা তণ্ডুল-নিষ্পত্তি করিয়া, সেই তণ্ডুলের দ্বারা পুরোডাশ বা পিষ্টকবিশেষ করিতে হইবে এবং তাহাই দেবতাগণের উদ্দেশে অর্পণ করিতে হইবে, এইরূপ বিধান আছে। যেখানে এই পুরোডাশ নির্ম্মাণ করিবার বিধান আছে, সেই প্রসঙ্গেই ব্রীহি-সমূহের অবঘাত করিতে হইবে, এইরূপ বিধিবাক্যটিও দেখিতে পাওয়া যায়। অবঘাত করিবে কেন? অবঘাতের দ্বারা তুষগুলি ছাঁটিয়া ফেলিলে, ভিতরকার তণ্ডুলগুলি পাওয়া যায় বলিয়াই অবঘাত করা যায়। এক্ষণে দ্রষ্টব্য এই যে, অবঘাতের দ্বারা ব্রীহি হইতে যে তণ্ডুল নিষ্পন্ন হইয়া থাকে, ইহা আমরা লৌকিক প্রমাণের সাহায্যেই বুঝিতে পারি, সুতরাং অবঘাত যে তণ্ডুলনিষ্পত্তির সাধন, ইহা বুঝাইবার জন্য কোন শ্রুতিবাক্যের আবশ্যকতা নাই, এই কারণে, এইরূপ বাক্যকে অপূর্ব্ববিধি-বাক্য বলা যায় না, অথচ শাস্ত্রে এইরূপ বিধিবাক্য দেখিতেও পাওয়া যায়, ইহার তাৎপর্য্য কি?

মীমাংসকগণ বলিয়া থাকেন, উক্ত কারণে, ব্রীহিতে যে অবঘাতের বিধি আছে, তাহাকে অপূর্ব্ববিধি না বলা যাইলেও, তাহাকে নিয়মবিধি বলা যাইতে পারে, কারণ, ব্রীহি হইতে তণ্ডুল নিষ্কাশন করিতে হইলে, অবঘাত বা 'কাঁড়ান' যে প্রকার লৌকিক উপায় প্রসিদ্ধ আছে, সেইরূপ নখের দ্বারা, বা যাঁতাতে পেষণের দ্বারা, তুষগুলি ছাড়াইতে পারিলেও তণ্ডুল পাওয়া যাইতে পারে, ইহা আমরা লৌকিক প্রমাণের সাহায্যেও বুঝিয়া থাকি। প্রকৃত স্থলে কিন্তু, শাস্ত্র—যখন অবঘাত করিতে হইবে, এই

প্রকার বিধান করিতেছে, তখন বুঝিতে হইবে যে, এই অবঘাতের ফল যে কেবল তণ্ডুলনিষ্পত্তি, তাহা হইতে পারে না, কারণ, তাহা ত লৌকিক প্রমাণের দ্বারাই সকলে বুঝিয়া থাকে, শাস্ত্র আবার নূতন করিয়া তাহা বুঝাইতে যাইবে কেন? অথচ শাস্ত্রই যখন বলিতেছে যে, অবঘাতের দ্বারা তণ্ডুল নিষ্পন্ন করিবে, তখন আমাদিগকে বুঝিতে হইবে যে, প্রকারান্তরে শাস্ত্র আমাদিগকে ইহাই বুঝাইয়া দিতেছে যে, অবঘাতের দ্বারা নিষ্পাদিত তণ্ডুল হইতেই যদি পুরোডাশ নির্ম্মিত হয়, তাহা হইলে, সেই পুরোডাশ যজ্ঞে প্রযুক্ত হইয়া, যাগসাধ্য যে প্রধানাপূর্ব্ব বা অদৃষ্টবিশেষ, তাহাকে নিষ্পাদিত করিবে, অর্থাৎ যাগের ফলস্বরূপ যে প্রধান অদৃষ্ট, তাহাকে উৎপন্ন করিতে হইলে, ব্রীহিতে অবঘাত করিয়াই তণ্ডুল নিষ্পন্ন করিতে হইবে, অন্যথা যাগের ফল হইবে না।

ফলে ইহাই দাঁড়াইতেছে যে, অবঘাত হইতে এক প্রকার অদৃষ্টফল উৎপন্ন হইয়া, তাহাই যাগজন্য অদৃষ্টকে সিদ্ধ করিয়া দেয়, ইহাই হইল "ব্রীহীনবহন্তি" এই প্রকার বিধির তাৎপর্য্য। লোকসিদ্ধ দুইটি বা ততোধিক উপায়ের মধ্যে কোন একটি উপায়কে অবশ্যই গ্রহণ করিতে হইবে, এই প্রকার নিয়ম, এইরূপ বিধিবাক্যের দ্বারা অবগত হওয়া যায় বলিয়া, ইহাকে নিয়মবিধি বলা যায়। সুতরাং "ব্রীহীনবহন্তি" এই প্রকার শ্রুতিবাক্য অপূর্ব্ববিধি নহে, কিন্তু ইহা নিয়মবিধি, ইহা সিদ্ধ হইল।

আর এক প্রকার বিধি আছে, যাহাকে শাস্ত্রকারগণ পরিসঙ্খ্যাবিধি বলেন। তাহারও স্বরূপ বলা যাইতেছে।—কোন ফলের সাধন বলিয়া দুইটি বা ততোধিক বস্তু প্রমাণান্তর দ্বারা প্রাপ্ত হইলে, তাহাদিগের মধ্যে কোনটিকে পরিহার করিবার জন্য শাস্ত্রে তদ্ব্যতিরিক্ত অন্য সাধনটির যদি বিধান দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা হইলে, সেইরূপ স্থলে পরিসঙ্খ্যাবিধি অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে। যেমন শাস্ত্রে আছে, "পঞ্চ পঞ্চনখা ভক্ষ্যাঃ" অর্থাৎ পঞ্চনখশালী পশুগণের মধ্যে শশক প্রভৃতি পাঁচ প্রকার পশুই ভক্ষণার্হ। এখানে দ্রষ্টব্য এই যে, মাংসভক্ষণে যাহার রুচি বশতঃ প্রবৃত্তি আছে, সে তৃপ্তিও ক্ষুন্নিবৃত্তির সাধন বলিয়া, সকল প্রকার মাংসভক্ষণেই প্রবৃত্ত হইয়া থাকে, তৃপ্তি ও ক্ষুধানিবৃত্তির জন্য মাংস ভক্ষণ করিব, শাস্ত্রে এ প্রকার বিধি থাকিবার কোন আবশ্যকতা নাই, কারণ, শাস্ত্রের সাহায্য ব্যতিরেকেও আমরা স্বীয় প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের দ্বারা বুঝিয়া থাকি যে, মাংসভক্ষণের

দ্বারা ক্ষুধার নিবৃত্তি ও তৃপ্তি হইয়া থাকে। সুতরাং শশক প্রভৃতি পাঁচ প্রকার পঞ্চনখ পশু ভক্ষণের যে বিধি দেখিতে পাওয়া যায়, তাহা অপূর্ব্ববিধি বা নিয়মবিধি বলিয়া, গৃহীত হইতে পারে না। অথচ শাস্ত্র বলিতেছে যে, পাঁচ প্রকার পঞ্চনখ পশু ভক্ষণ করিতে হইবে, ইহার তাৎপর্য্য কি?

মীমাংসকগণ বলিয়া থাকেন যে, এই যে বিধিবাক্য, ইহা দ্বারা শশক প্রভৃতি পঞ্চনখ পশু ভক্ষণের জন্য কাহাকেও প্রবৃত্ত করা হইতেছে না; কিন্তু, যে ব্যক্তি, শশক প্রভৃতি হইতে অতিরিক্ত—বানরপ্রভৃতি পঞ্চনখ পশুভক্ষণে, আসক্তি বশতঃ প্রবৃত্ত হয়, তাহাকে উক্ত কার্য্য হইতে নিবৃত্ত করাই উক্ত বিধির তাৎপর্য্য। অর্থাৎ অবঘাতস্থলে 'অবঘাত করিতেই হইবে' এইরূপ নিয়মের ন্যায়, এ স্থলে শশক প্রভৃতি পঞ্চনখ ভক্ষণ করিতেই হইবে, এরূপ নিয়ম মানিবার কোনও আবশ্যকতা নাই। কিন্তু, শশকপ্রভৃতি হইতে ভিন্ন যে বানর প্রভৃতি পঞ্চনখ পশু, তাহাদের ভক্ষণ নিষিদ্ধ অর্থাৎ নরকাদিরূপ প্রত্যবায়জনক, তাহাই এইরূপ বিধিবাক্যের দ্বারা বোধিত হইয়া থাকে। নিয়মবিধি—প্রমাণান্তরপ্রাপ্ত কতকগুলি সাধনের মধ্যে কোন একটি সাধনকে অবশ্যই গ্রহণ করিতে হইবে, ইহা বুঝাইয়া দেয়। পরিসঙ্খ্যা—এইরূপ না বুঝাইয়া, প্রমাণান্তরপ্রাপ্ত সাধনের মধ্যে কোন্ কোন্‌টি বর্জ্জনীয়, তাহাই বুঝাইয়া দেয়, ইহাই হইল নিয়মবিধি ও পরিসঙ্খ্যাবিধির মধ্যে পার্থক্য।

এই ত্রিবিধ বিধির মধ্যে বেদান্তশ্রবণে যে বিধি শ্রুত হইয়া থাকে, তাহা কোন্ বিধি? ইহা কি অপূর্ব্ববিধি? পূর্ব্বপক্ষকারী বলিতেছেন, ইহা অপূর্ব্ববিধি হইতে পারে না। কারণ, যাহা মানান্তর দ্বারা অনধিগত, তাহাই ত অপূর্ব্ববিধির দ্বারা বোধিত হয়, এই যে শাস্ত্রে আছে 'আত্মা শ্রোতব্যঃ' অর্থাৎ শ্রুতিবাক্যের দ্বারা আত্মার শ্রবণ করিতে হইবে। আচ্ছা বল দেখি, এই আত্মশ্রবণের কি ফল হইতে পারে? দৃষ্টফল সম্ভবপর হইলে, কোন স্থলেও অদৃষ্টফল কল্পনা করা উচিত নহে, ইহা সকল মীমাংসকই স্বীকার করেন, এখানেও যে আত্মশ্রবণ, তাহার দৃষ্টফল হয় আত্মবিষয়কজ্ঞান, যেমন বৈদ্যশাস্ত্র শ্রবণ করিলে সেই শাস্ত্রের প্রতিপাদ্য চিকিৎসাদির জ্ঞান হইয়া থাকে, ইহা আমরা দেখিতে পাই, সেইরূপ ব্রহ্মাত্মভাবপ্রতিপাদক বেদান্তবাক্য শ্রবণ করিলেও, সেই ব্রহ্মাত্মভাব বা সেই আত্মার প্রকৃত স্বরূপও বুঝিতে পারা যায়,

এবং তাহা দৃষ্টফলই হইয়া থাকে। লোকসিদ্ধ অন্বয় ও ব্যতিরেকরূপ প্রমাণ দ্বারা, বেদান্তশাস্ত্র শ্রবণেরও এই প্রকার আত্মতত্ত্ববোধই যে ফল, তাহা যখন স্পষ্ট বুঝিতে পারা যায়, তখন, আত্মজ্ঞানের প্রতি বেদান্তশ্রবণের যে হেতুতা আছে, তাহা বুঝাইবার জন্য স্বতন্ত্র বিধিবাক্যের কি আবশ্যকতা আছে? সুতরাং, বেদান্তবাক্যশ্রবণের ফল যদি আত্মতত্ত্বজ্ঞানই হয়, তাহা হইলে বেদান্তবাক্যশ্রবণের যে বিধি, তাহা কিছুতেই অপূর্ব্ববিধি বলিয়া পরিগণিত হইতে পারে না।

যদি বল, অপূর্ব্ববিধি নাই বা হইল, অবঘাতাদি স্থলে যেরূপ নিয়মবিধি অঙ্গীকার করা হয়, বেদান্তশ্রবণেও সেই প্রকার নিয়মবিধি অঙ্গীকার করা হউক, তাহাও ঠিক নহে, কারণ, অবঘাতাদি স্থলে যে নিয়মবিধি দেখিতে পাওয়া যায়, তাহার সহিত বেদান্তশ্রবণের যে বিধি আছে, তাহার বৈলক্ষণ্যই লক্ষিত হয়। অর্থাৎ নিয়মবিধি স্থলে যেমন অদৃষ্ট কল্পনা হয়, এখানে সেরূপ অদৃষ্ট কল্পনার কোনও হেতু দেখিতে পাওয়া যায় না, অবঘাত স্থলে যদি নিয়মাদৃষ্ট কল্পনা না করা যায়, তাহা হইলে দর্শপূর্ণমাসের প্রকরণে পঠিত 'ব্রীহীনবহন্তি' এইরূপ বিধিবাক্যের ব্যর্থতাপ্রসক্তি হয় বলিয়া, অগত্যা এইরূপ কল্পনা করিতে হয় যে, অবঘাতের দ্বারা এরূপ কোন অদৃষ্ট উৎপন্ন হয়, যাহার দ্বারা দর্শপূর্ণমাসসাধ্য প্রধানাপূর্ব্ব সুসম্পন্ন হয়। 'আত্মা শ্রোতব্যঃ' এই প্রকার যে বিধিবাক্য, তাহা কিন্তু কোন প্রধানের প্রকরণে পঠিত হয় নাই, সুতরাং যাহার প্রকরণে পঠিত হইয়াছে, তাহার দ্বারা নিষ্পাদিত হইবার যোগ্য কোন প্রধানাপূর্ব্ব এ স্থলে দেখিতে পাওয়া যায় না। যদি সেইরূপ কোন প্রধানাপূর্ব্ব থাকিত, তাহা হইলে, তাহার নিষ্পত্তির জন্য অবঘাতস্থলের ন্যায় আত্মশ্রবণেও কোন নিয়মাপূর্ব্ব মানা যাইতে পারিত, ব্রহ্মজ্ঞান ত, অদৃষ্টজন্য নহে, ইহা প্রমাণজন্য, প্রমাণ জুটিলে, তাহার ফলস্বরূপ ব্রহ্মজ্ঞান আপনা আপনিই উৎপন্ন হইবে, তাহার জন্য আবার অদৃষ্টস্বীকারের আবশ্যকতা কি আছে? অমুক অদৃষ্টবিশেষ না থাকিলে ব্রহ্মজ্ঞান হইতে পারে না, এইরূপ ব্যতিরেকপ্রমাণ দ্বারা যে ব্রহ্মজ্ঞানের কারণ কোন শুভাদৃষ্ট হইবে, তাহাও সিদ্ধ হয় না, ভাল করিয়া বেদান্তশ্রবণ হইয়াছে, অথচ নিয়মাদৃষ্ট নাই বলিয়া ব্রহ্মজ্ঞান হইল না, এ প্রকার স্থল ত দেখিতেই পাওয়া যায় না।

ব্রহ্মজ্ঞান যদিও কোনরূপে অদৃষ্টজন্যও হয়, তাহা হইলেও শ্রবণে নিয়মবিধি

অঙ্গীকার করা যায় না, কারণ, তাহা সর্ব্বথা আচার্য্য শঙ্করকৃত ব্রহ্মসূত্রভাষ্যের বিরুদ্ধ হয়। কারণ, বেদান্তসূত্রের প্রথমাধ্যায়ে প্রথম পাদের চতুর্থ সূত্রের ভাষ্যে বিশেষ যত্ন করিয়াই আচার্য্য এইরূপ বিধির খণ্ডন করিয়াছেন। আরও এক কথা এই যে, এইরূপ বিধি অঙ্গীকার করিলে, বেদান্তের বিধিপরত্ব ও ব্রহ্মপরত্ব, এই উভয়পরতা মানিতে হয় বলিয়া, বাক্যভেদেরও প্রসক্তি হয়। অর্থাৎ উপনিষদে একটিমাত্র বাক্য শ্রুত হইয়াছে যে, 'আত্মা শ্রোতব্যঃ' এই বাক্যের দুই প্রকার অর্থ কল্পনা করিতে হয়, প্রথম—অদৃষ্টের জন্য আত্মশ্রবণ করিতে হইবে, দ্বিতীয়—আত্মতত্ত্বজ্ঞানের জন্য আত্মশ্রবণ করিতে হইবে। একটিবারমাত্র উচ্চারিত কোন বাক্যের, এইরূপ দ্বিবিধ অর্থ অঙ্গীকার করিলেই, বাক্যভেদরূপ দোষ উপস্থিত হইয়া থাকে। একার্থপরতা সম্ভবপর হইলে এইরূপ দ্বিবিধ অর্থপরতারূপ বাক্যভেদ কিছুতেই অবলম্বনীয় নহে, ইহাই হইল মীমাংসকগণের সিদ্ধান্ত। এই কারণে আত্মশ্রবণে যে নিয়মবিধি আছে, তাহাও বলিবার উপায় নাই।

এখন যদি বল, অপূর্ব্ববিধি বা নিয়মবিধি নাই হউক, কিন্তু, এই শ্রবণবিধিকে পরিসংখ্যা-বিধি বলিয়া অঙ্গীকার করিলে ক্ষতি কি? তাহার উত্তর এই যে, বেদান্তশ্রবণে পরিসংখ্যাবিধি আছে, এরূপ অঙ্গীকার করাও অসম্ভব। কারণ, উভয়প্রাপ্তি স্থলে অন্যতরের পরিবর্জ্জনই হইল—পরিসংখ্যাবিধির ফল। যদি উভয়ের প্রাপ্তি থাকে, তবে একটির পরিবর্জ্জন, শাস্ত্র ব্যতীত অন্য কোন প্রমাণের দ্বারা পাওয়া যাইতেছে না বলিয়া, পরিসংখ্যাবিধির দ্বারা সেই পরিবর্জ্জন প্রতিপাদিত হইয়া থাকে, এবং সেইরূপ স্থলেই পরিসংখ্যাবিধি হয়। প্রকৃত স্থলে, কিন্তু, এইরূপ হইবার সম্ভাবনা নাই। কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানের প্রতি উপনিষদ্ ব্যতিরিক্ত অন্য কোন সাধন আছে, এ প্রকার জানা যায় না, প্রত্যুত উপনিষদেই দেখিতে পাওয়া যায়—'তং ত্বৌপনিষদং পুরুষং পৃচ্ছামঃ' এইরূপ বাক্যের দ্বারা ব্রহ্মবস্তুকে একমাত্র উপনিষদ্‌বেদ্যই বলা হইয়াছে, সুতরাং, ব্রহ্মজ্ঞানের প্রতি, উপনিষদের ন্যায় অন্য কোন প্রমাণই সাধক হইতে পারে না বলিয়া, একমাত্র উপনিষদ্ই তাহার বোধক হইয়া থাকে। অতএব এ স্থলে অন্য কোন প্রমাণের দ্বারা প্রাপ্ত সাধনের পরিহারের জন্য বেদান্তরূপ সাধনে পরিসংখ্যাবিধি অঙ্গীকার করিবার কোন প্রসক্তিই দেখা যাইতেছে না, সুতরাং, ইহাই অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, উক্ত ত্রিবিধ বিধির মধ্যে কোন বিধিই শ্রবণে সম্ভবপর নহে। ইহাই হইল পূর্ব্বপক্ষ।

অত্রোচ্যতে। দৃষ্টফলস্যাপি ধর্ম্মজ্ঞানস্য সাধনেঽধ্যয়নে নিয়মবিধিস্তাবদঙ্গীকৃত এব। যদা ত্বর্ব্বাচীনপুরুষার্থে পরোক্ষে ধর্ম্মজ্ঞানেঽপ্যেবং, তদা কিমু বক্তব্যং পরমপুরুষার্থব্রহ্মসাক্ষাৎকার-সাধনে শ্রবণে নিয়মবিধিরিতি। যত্ত্বধ্যয়নে নিয়মাদৃষ্টজন্যং যাগীয়াপূর্ব্বং তৎকল্পকং স্যাৎ, তর্হি শ্রবণেঽপি ব্রহ্মজ্ঞানং তৎকল্পক-মস্তু। ব্রহ্মজ্ঞানস্য সর্ব্বাদৃষ্টজন্যত্বাৎ। "সর্ব্বং কর্ম্মাখিলং পার্থ জ্ঞানে পরিসমাপ্যতে" ইতি স্মরণাৎ। অত্র হি প্রসিদ্ধযাগাদী-নেবাপেক্ষ্য সর্ব্বগ্রহণমিতি ভ্রমং ব্যুদস্য শ্রবণাদেরপি সংগ্রহায়ৈবা-খিলমিত্যুক্তম্। অন্যথা পৌনরুক্ত্যাৎ। "যোঽনধীত্য দ্বিজো বেদমন্যত্র কুরুতে শ্রমম্। স জীবন্নেব শূদ্রত্বমাশু গচ্ছতি সান্বয়ঃ"॥

(মনু সং ২ অধ্যায় ১৬৮ শ্লোক)

ইত্যকরণে প্রত্যবায়মপেক্ষ্য বিধ্যঙ্গীকারে, প্রকৃতেঽপি তথাস্তু।

"নিত্যং কর্ম্ম পরিত্যজ্য বেদান্তশ্রবণং বিনা।
বর্ত্তমানস্তু সন্ন্যাসী পতত্যেব ন সংশয়ঃ"॥

(শাম্বোপপুরাণ, ১ম অধ্যায়)

ইতি প্রত্যবায়স্মরণাৎ।

এই প্রকার পূর্ব্বপক্ষের উত্তর এই হইতেছে যে, ধর্ম্মজ্ঞান দৃষ্টফল হইলেও তাহার সাধন যে বেদাধ্যয়ন, তাহাতে নিয়মবিধিই অঙ্গীকৃত হইয়াছে। ধর্ম্মজ্ঞান পরোক্ষ এবং তাহা গৌণ পুরুষার্থ, সেই ধর্ম্মজ্ঞানের জন্য বেদাধ্যয়নে যখন নিয়মবিধির অঙ্গীকার করা হইয়াছে, তখন, পরমপুরুষার্থ যে ব্রহ্মসাক্ষাৎ-কার, তাহার সাধন বেদান্তশ্রবণে যে নিয়মবিধি হইবে, সে বিষয়ে অধিক বক্তব্য কি আছে? বেদাধ্যয়নে নিয়মাদৃষ্ট হইতে উৎপন্ন যে যাগসাধ্য পরমা-পূর্ব্ব, তাহাই যদি নিয়মাদৃষ্টের কল্পক হয়, তবে বেদান্তশ্রবণেও, ব্রহ্মজ্ঞানই নিয়মাদৃষ্টের কল্পক হউক। যে হেতু, ব্রহ্মজ্ঞান সকল প্রকার শুভাদৃষ্টেরই কার্য্য হইয়া থাকে; কারণ, গীতায় বলিতেছেন—'সর্ব্বং কর্ম্মাখিলং পার্থ জ্ঞানে পরিসমাপ্যতে।' অর্থাৎ হে অর্জ্জুন! সকল প্রকার কর্ম্মই জ্ঞানে পরিসমাপ্ত হইয়া থাকে, অর্থাৎ সকল শুভকর্ম্মেরই ফল ব্রহ্মজ্ঞান। এখানে প্রসিদ্ধ

যাগ-দানাদিরূপ যে বিহিত কর্ম্ম, তাহাই বুঝাইবার জন্ত সর্ব্বশব্দের গ্রহণ হইয়াছে, এই প্রকার যদি কাহারও ভ্রম হয়, তবে তাহা নিরাকৃত করিয়া, শ্রবণাদিরূপ কর্ম্মকেও সংগ্রহ করিতে হইবে, ইহাই বুঝাইবার জন্ত আবার 'অখিল' এই প্রকার কর্ম্মের বিশেষণটি উক্ত হইয়াছে। কারণ, এরূপ অর্থ না করিলে অখিল শব্দটি পুনরুক্ত হয়। "যে দ্বিজাতি বেদ অধ্যয়ন না করিয়া, অন্ত বিষয়ে শ্রম করিয়া থাকে, সে নিজ বংশের সহিত এই জীবনেই শীঘ্র শূদ্রত্ব প্রাপ্ত হয়"। এইরূপ স্মৃতিবাক্যবলে, অধ্যয়ন না করিলে প্রত্যবায় হয় বলিয়া, যদি বেদাধ্যয়নে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করা যাইতে পারে, এইরূপ বল, তাহা হইলে আমরাও বলিব, প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ হউক। কারণ, "সন্ধ্যাবন্দনাদি নিত্যকর্ম্ম পরিত্যাগ করিবার পর, সন্ন্যাসী বেদান্ত শ্রবণ যদি না করেন, তাহা হইলে তিনি পতিত হইবেন, ইহাতে কোন সন্দেহ নাই" এইরূপ স্মৃতিবাক্যের দ্বারা, সন্ন্যাসীর পক্ষে বেদান্তশ্রবণ না করিলে যে প্রত্যবায় বা দুরদৃষ্ট উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহাও স্পষ্ট বুঝা যায়।

তাৎপর্য্য—উপরে কথিত পূর্ব্বপক্ষের খণ্ডন করিয়া বেদান্তশ্রবণে যে নিয়মবিধি আছে, তাহাই এক্ষণে প্রতিপাদন করা হইতেছে। মীমাংসাশাস্ত্রে 'স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ' অর্থাৎ বেদ অধ্যয়ন করিতে হইবে, এইরূপ বিধিবাক্যের বিচারপ্রসঙ্গে, ধর্ম্মরূপবেদার্থ জ্ঞানের প্রতি বেদাধ্যয়নরূপ সাধন লৌকিক প্রমাণসিদ্ধ হইলেও, তাহাতে নিয়মবিধি যখন অঙ্গীকৃত হইয়াছে, তখন, ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের সাধন যে বেদান্তশ্রবণ, তাহাতেও যে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিতে হইবে, এ বিষয়ে আর অধিক বলিবার কি আছে?

পূর্ব্বপক্ষকারী বলিতে চাহেন যে, দৃষ্টফলস্থলে কোন যাগের প্রকরণে পঠিত না হইলে, কোন বেদোক্ত সাধনেই নিয়মবিধি হইতে পারে না। এ প্রকার উক্তি কিন্তু মীমাংসকগণের সম্মত নহে, কারণ, "স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ" এই যে অধ্যয়নের বিধি দেখা যায়, ইহা কোন যাগবিশেষের প্রকরণে পঠিত হয় না, ইহার ফল যে বেদপ্রতিপাদ্য ধর্ম্মের জ্ঞান, তাহাও লৌকিক প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ, এই দৃষ্টফল অর্থাৎ বেদপ্রতিপাদ্য ধর্ম্মের জ্ঞান যে, বেদাধ্যয়নের ফল, তাহাও অন্বয়ব্যতিরেকরূপ লোকসিদ্ধ প্রমাণের দ্বারাই অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। এরূপ হইলেও যখন মীমাংসকগণ বেদার্থজ্ঞানের জন্ত অনুষ্ঠেয় বেদাধ্যয়নে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিতে কোন

প্রকার সঙ্কোচ বোধ করেন না, তখন বেদান্তপ্রতিপাদ্য ব্রহ্মের জ্ঞানরূপ দৃষ্ট-ফলের জন্য, অনুষ্ঠেয় বেদান্তশ্রবণেও নিয়মবিধি যে কেন অঙ্গীকৃত না হইবে, তাহার কোন হেতু পূর্ব্বপক্ষকারিগণ প্রদর্শন করিতে পারেন নাই। যদি বল, মীমাংসাশাস্ত্রে অধ্যয়নবিধি বিচারস্থলে এইরূপ অঙ্গীকৃত হইয়াছে যে, কোনও যাগবিশেষের পরমাপূর্ব্বসাধনের জন্য বেদাধ্যয়নে নিয়মাদৃষ্ট অঙ্গীকৃত না হইলেও, বেদবিহিত যত প্রকার যাগ আছে, সেই সকল প্রকার যাগ জন্য সকল পরমাপূর্ব্বগুলি, যাগরূপ ধর্ম্মপ্রতিপাদক বেদের অধ্যয়নে নিয়মাদৃষ্টের কল্পক হইবে, কারণ, বেদ অধ্যয়ন করিয়া তাহার অর্থ বুঝিয়া সেই অর্থের অনুষ্ঠান করিলেই, তবে ঐ সকল অর্থরূপ যাগাদি হইতে স্বর্গাদি ভোগের অনুকূল পরমাদৃষ্ট-সমূহ উৎপাদিত হয়। অর্থাৎ যাহার বেদাধ্যয়নে অধিকার আছে, সেই যদি বিধিপূর্ব্বক বেদাধ্যয়ন করে, তবে সেই অধীত বেদ হইতে অবগত যাগাদিরূপ ধর্ম্মকার্য্যের অনুষ্ঠান হয়, এবং তাহা হইতেই স্বর্গাদির হেতু অদৃষ্ট উৎপন্ন হয়। অধ্যয়নে যাহার অধিকার নাই, অর্থাৎ যে দ্বিজাতি নহে, তাহার পক্ষে, বেদবিহিত কর্ম্মের অনুষ্ঠান সম্ভবপর হইলেও সেই অনুষ্ঠিত যাগাদির দ্বারা, তাহার—স্বর্গাদি ফলসিদ্ধির অনুকূল শুভাদৃষ্ট উৎপন্ন হয় না। এইরূপ সিদ্ধান্ত শিষ্টসম্প্রদায়ে অনাদিকাল হইতে অঙ্গীকৃত আছে বলিয়া, বেদাধ্যয়নজনিত অদৃষ্ট ব্যতিরেকে বেদবিহিত যাগাদির অনুষ্ঠানেও অপর কোন জাতির শুভাদৃষ্ট সিদ্ধ হয় না, ইহাই যদি স্থির হইল, তবে বাধ্য হইয়া সকলকেই অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, সকল যাগজন্য সকল প্রকার শুভাদৃষ্টই বেদের অধ্যয়নজনিত শুভাদৃষ্টের ফল।

তাহাই যদি হইল, তবেই অধ্যয়নে নিয়মবিধি মানিতেই হইল। বেদান্ত-শ্রবণে কিন্তু এরূপ ভাবে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিবার ত' কোন যুক্তি দেখিতে পাওয়া যায় না। ইহার উত্তর এই,—সিদ্ধান্তী অর্থাৎ শ্রবণে নিয়মবিধিবাদী এইরূপ বলিয়া থাকেন যে, যে যুক্তি দ্বারা বেদাধ্যয়নে নিয়মবিধি স্থাপিত হইয়াছে, এখানেও ঠিক সেই প্রকার যুক্তিই বিদ্যমান রহিয়াছে অর্থাৎ বেদ-বিহিত যতপ্রকার যাগাদি শুভকর্ম্ম আছে, সকল শুভকর্ম্মেরই ফল ব্রহ্মজ্ঞান। এ বিষয়ে, লৌকিক কোন প্রমাণ না থাকিলেও শাস্ত্রীয় প্রমাণ সুস্পষ্ট রহিয়াছে, ইহা দেখিতে পাওয়া যায়, কারণ, ভগবদ্গীতায় শ্রীভগবান্ অর্জ্জুনকে এইরূপ উপদেশই দিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন,—"হে পার্থ! যত প্রকার কর্ম্ম আছে, তাহা সকলই ব্রহ্মজ্ঞানে পরিসমাপ্ত হইয়া থাকে, অর্থাৎ সকল প্রকার

শুভকর্ম্মের একমাত্র চরম ফল ব্রহ্মজ্ঞানই হইয়া থাকে।" যদি বল, গীতাতে এই যে সর্ব্বকর্ম্মের কথা বলা হইয়াছে, তাহা যাগাদিরূপ বেদবিহিত ধর্ম্মকার্য্য ব্যতীত আর কিছুই নহে, ইহা দ্বারা শ্রবণাদিরূপ উপনিষদ্‌বিহিত সাধনগুলিও যে পরিগৃহীত হইবে, তাহার প্রমাণ কি? ইহার উত্তর এই যে, এই স্থলে একবার সর্ব্বশব্দ প্রয়োগ করিয়া আবার যে 'অখিল' শব্দ প্রয়োগ করা হইয়াছে,তাহার দ্বারাই বুঝা যাইতেছে যে,সর্ব্ব শব্দের দ্বারা কর্ম্মকাণ্ডরূপ শ্রুতি-বিহিত যাগ,দান,ও হোম প্রভৃতি কর্ম্মগুলিকে গ্রহণ করা হইয়াছে,এবং'অখিল' এই শব্দটির দ্বারা উপনিষদ্রূপ জ্ঞানকাণ্ডে বিহিত শ্রবণাদিরূপ কার্য্যগুলি গৃহীত হইয়াছে, এরূপ অর্থ এই শ্লোকের যদি না করা যায়, তাহা হইলে, এই শ্লোকে অখিল শব্দের উপাদানটি ব্যর্থ হইয়া পড়ে। এই শ্লোকটির নিগূঢ় তাৎপর্য্য এই যে, দর্শপূর্ণমাস প্রভৃতি যাগ যে ব্রহ্মবিদ্যাতেই সমাপ্ত হয়, তাহা কোন দৃষ্ট উপায়কে দ্বার করিয়া সম্ভবপর হয় না, এই কারণে অগত্যা ঐ সকল যাগাদি অদৃষ্টকে দ্বার করিয়াই ব্রহ্মবিদ্যাতে পর্য্যবসিত হইয়া থাকে, সেইরূপ উপনিষদ্‌বিহিত শ্রবণাদি সাধনগুলিও শুভাদৃষ্ট-বিশেষকেই দ্বার করিয়া ব্রহ্মসাক্ষাৎকাররূপে ফলে পরিণত হইয়া থাকে, ইহাই বুঝাইবার জন্য, সর্ব্ব শব্দের দ্বারা যাগাদির স্বরূপ বুঝাইয়া ও আবার অখিল শব্দ দ্বারা উপনিষদ্‌বিহিত শ্রবণাদির সূচনা করা হইয়াছে।

যে দ্বিজাতি বেদ অধ্যয়ন না করিয়া অন্যত্র শ্রম করে, সে এই জীবনে সবংশে শীঘ্রই শূদ্রত্ব প্রাপ্ত হয়, এই প্রকার স্মৃতিবাক্যও আছে। ইহাতে অধিকারী দ্বিজাতির পক্ষে বেদের অনধ্যয়ন প্রত্যবায়জনক, ইহা স্পষ্টই প্রতিপাদিত হইয়াছে। এই কারণ বেদাধ্যয়ন অবশ্যই বিধেয় হইবে, যাহার অকরণে প্রত্যবায় উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহাকে নিত্যকর্ম্ম বলা যায় এবং তদ্‌বিষয়ক যে বিধি, তাহাকেও নিয়ম-বিধি বলা যাইতে পারে। এইরূপ যুক্তির উপর নির্ভর করিয়া যদি সামান্যতঃ বেদাধ্যয়নে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করা যায়, তবে প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ নিয়মবিধি হউক। কারণ, সন্ন্যাস আশ্রম গ্রহণ করিয়া, দ্বিজাতির অবশ্যকর্ত্তব্য সন্ধ্যা-বন্দনাদি পরিত্যাগ করিয়া, যে ব্যক্তি বেদান্ত শ্রবণ না করে, এরূপ সন্ন্যাসী পতিতই হয়, ইহাতে কোন সংশয় নাই, এইরূপ স্মৃতিবাক্যে, সন্ন্যাসীর পক্ষে বেদান্তশ্রবণ না হইলে পাপ হইয়া থাকে, ইহা প্রতিপাদিত হইতেছে,

সুতরাং এই প্রমাণের বলেই, সন্ন্যাসীর পক্ষে বেদান্তশ্রবণে যে নিয়মবিধি আছে, তাহাও সিদ্ধ হয়।

নমু ব্রহ্মজ্ঞানেঽশ্রবণাদীনামন্বয়ব্যতিরেকাদিনা নাস্তি সাধনভাবপ্রাপ্তিঃ। নির্বিশেষস্য ব্রহ্মণো বেদান্তৈকসমধিগম্যত্বাৎ তৎ কথং নিয়মসিদ্ধিঃ। নৈবম্। ব্রীহীনবহন্তীত্যত্র শাস্ত্রৈর্গম্যাপূর্ব্বীয়-ব্রীহিত্বস্ততো দলনাদ্যপ্রাপ্তাবপি অবঘাতে যথা নিয়মস্তথা শ্রবণেঽপি পাক্ষিকত্বমন্তরেণৈব নিয়মোঽস্তু। অথ ব্রীহিমাত্রসাধারণাকারেণ প্রাপ্তিমপেক্ষ্য তত্র নিয়মঃ, তদত্রাপি সমানম্। বিষয়জ্ঞানমাত্র সাধারণাকারস্য সুবচত্বাৎ। অথাবঘাতেঽপূর্ব্ববিধিরেব সন্ ফলতো নিয়ম ইতি ব্যবহ্রিয়তে, শ্রবণেঽপি তথা ভবিষ্যতি॥

যদি বল, বেদান্তশ্রবণ ব্যতিরিক্ত অন্য কোন সাধনেরই, ব্রহ্মজ্ঞানের প্রতি সাধনভাব, অন্বয়ব্যতিরেকাদি দ্বারা প্রাপ্ত নহে, কারণ, নির্ব্বিশেষ ব্রহ্ম একমাত্র বেদান্ত হইতেই সমধিগত হইয়া থাকে, তাহাই যদি হইল, তবে বেদান্তশ্রবণে নিয়মবিধি কি প্রকারে হইবে? এ প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, যেমন ব্রীহিসমূহের অবঘাত করিবে, এই স্থলে অপূর্ব্বসম্বন্ধী যে ব্রীহিসমূহ, তাহা কেবল শাস্ত্রমাত্র প্রমাণ দ্বারাই অধিগত হইয়া থাকে, এইরূপ অপূর্ব্বের হেতুভূত ব্রীহিসমূহ হইতে তুষবিমোক্ষের সাধন যে দলনাদি, অন্য কোন প্রমাণের দ্বারা তাহার প্রাপ্তি না থাকিলেও ব্রীহির অবঘাতে যেরূপ নিয়মবিধি অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ বেদান্তশ্রবণেও পাক্ষিকত্ব না থাকিলেও নিয়ম হউক। যদি বলা যায়, ব্রীহিত্বরূপ সামান্য ধর্ম্ম আছে বলিয়া অপূর্ব্বসাধন ব্রীহিতেও নখদলনাদিরূপ—অবঘাত হইতে ভিন্ন সাধনান্তরের প্রাপ্তি হইতে পারে বলিয়া, সে স্থলে নিয়মবিধি হইয়া থাকে, তাহা হইলে বলিব, এখানেও তাহারই সমান হইয়াছে। কারণ, বিষয়জ্ঞানমাত্ররূপ যে সাধারণাকার, তাহা অনায়াসেই বলিতে পারা যায়, আর যদি বল, অবঘাতে বস্তুতঃ অপূর্ব্ববিধিই আছে, এবং তাহাই ফলতঃ নিয়ম বলিয়া ব্যবহৃত হইয়া থাকে, তাহাই যদি হয়, তবে শ্রবণেও সেইরূপ হইবে।

তাৎপর্য্য।—বেদান্তশ্রবণে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিবার পক্ষে যে সকল যুক্তি প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহাতে সকল প্রকার শঙ্কা এখনও নিরাকৃত হয় নাই। প্রতিবাদিগণ এক্ষণে ঐরূপ একটি আশঙ্কা করিতেছেন—যাহার উত্তর এখনও স্পষ্টভাবে করা হয় নাই। তাঁহারা বলিতে চাহেন যে, বেদান্ত-শ্রবণে নিয়মবিধি হইতেই পারে না। কারণ, নিয়মবিধির যাহা উদাহরণ অর্থাৎ -'ব্রীহীনবহন্তি' এইরূপ স্থল, সেখানে দেখিতে পাওয়া যায় যে, তুষ-বিমোকরূপ কার্য্যের প্রতি, অবঘাতের ন্যায় বিদলনাদিরও সাধনভাব প্রমাণা-ন্তরের দ্বারা সিদ্ধই আছে, কিন্তু, বেদান্তশ্রবণ ব্যতিরিক্ত অন্য কোনও সাধন দ্বারা ব্রহ্মজ্ঞান হওয়া তোমাদিগের মতে সম্ভবপর নহে বলিয়া, এবং বেদান্ত-শ্রবণই ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের একমাত্র কারণ, তাহা 'তং ত্বৌপনিষদং পৃচ্ছামঃ' এইরূপ শ্রুতির দ্বারাও প্রতিপাদিত হইয়াছে বলিয়া, ব্রহ্মজ্ঞানে অন্য সাধনের প্রাপ্তি নাই। একটি কোন কার্য্যের কতকগুলি বৈকল্পিক বা পাক্ষিক কারণের যেখানে প্রাপ্তি আছে, সে স্থলে তাহাদিগের মধ্যে একটি কারণকেই গ্রহণ করিবার জন্য যে বিধি হইয়া থাকে, তাহাই ত' হইল নিয়মবিধি। প্রকৃতস্থলে সাধনান্তরের যখন প্রাপ্তিই নাই, তখন অবঘাতাদির ন্যায় বেদান্ত-শ্রবণে নিয়মবিধি আছে, এ প্রকার উক্তি কিছুতেই যুক্তিসঙ্গত হইতে পারে না।' এই প্রকার পূর্ব্বপক্ষীর আশঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, 'ব্রীহীনবহন্তি' এই স্থলে সকল ব্রীহির অবঘাত করিবার বিধান নাই, কিন্তু, যাগের অঙ্গ অদৃষ্টবিশেষের জনক যে সকল সংস্কৃত ব্রীহি, তাহাদেরই অবঘাত করিবার বিধান হইয়াছে। তাহাই যদি হইল, তবে ইহাও অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, অদৃষ্টবিশেষজনক যাগের অঙ্গ সংস্কৃত ব্রীহিতে, বিদলনাদিরূপ সাধনের প্রাপ্তি কোন লৌকিক প্রমাণের দ্বারা বোধিত হয় না। একমাত্র শাস্ত্রবিহিত অবঘাতই সে স্থলে সাধনরূপে পরিগৃহীত হয়, সুতরাং সে স্থলেও ব্রীহির অবঘাতের পাক্ষিকত্ব বা বৈকল্পিকত্ব না থাকিলেও, অবঘাতের নিয়মবিধি যদি অঙ্গীকৃত হইতে পারে, তাহা হইলে,প্রকৃত স্থলেও বেদান্তশ্রবণ ব্রহ্মজ্ঞানের প্রতি বৈকল্পিক বা পাক্ষিক সাধন না হইলেও, তাহাতে নিয়মবিধি হইবে না কেন?

যদি বল, অবঘাতে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিবার পক্ষে অনুকূল যুক্তি এই যে, ব্রীহি সামান্যে অবঘাতের ন্যায় দলনাদিও প্রাপ্ত আছে, যাগেতে যে সংস্কৃত ব্রীহি, তাহাও যখন ব্রীহিসামান্যেরই অন্তর্গত, তখন সেই সামান্যরূপতা

প্রযুক্ত অবঘাতের ন্যায় তাহাতেও দলনাদির প্রাপ্তি সম্ভবপর হয়। তাহা হইলে আমরাও বলিব যে, ব্রহ্ম যখন অন্যান্য বিষয়ের ন্যায় জ্ঞানগম্য বস্তু, তখন অন্যান্য জ্ঞেয় বস্তু জানিতে হইলে যেরূপ কোন একখানি নিয়ত পুস্তক পাঠ ব্যতিরিক্ত অন্য কোন উপায় দ্বারাও সেই বস্তুর জ্ঞান হইতে পারে, সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও বেদান্তশ্রবণ না করিয়া, ভাষা-লিখিত পুস্তক পাঠাদিরূপ অন্য উপায়ের দ্বারাও, ব্রহ্মের জ্ঞান হইতে পারে, এইরূপ সম্ভাবনা আছে বলিয়া, বেদান্তশ্রবণের ন্যায় ভাষা পুস্তক পাঠাদিরও ব্রহ্মজ্ঞানের প্রতি সাধনভাব থাকিতে পারে, এবং তাহা হইলে বেদান্তশ্রবণও ব্রহ্মজ্ঞানের প্রতি বৈকল্পিক সাধন হইয়া উঠে। এইরূপ বৈকল্পিকত্বকে অপেক্ষা করিয়াই বেদান্তশ্রবণে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করা হইয়াছে। এরূপ বলিলে কি ক্ষতি?

আর যদি বল, অবঘাতে পূর্ব্বোক্ত যুক্তি দ্বারা অর্থাৎ বৈকল্পিকত্ব না থাকায় অপূর্ব্ববিধি মানিতে হইবে, নিয়মশব্দের দ্বারা সে স্থলে অপূর্ব্ববিধিই ফলতঃ সূচিত হইয়াছে, তাহা হইলে আমরাও বলিব যে, শ্রবণেও যে বিধি আছে, তাহা অপূর্ব্ববিধি বটে। একটিমাত্র কারণকে নিয়তভাবে ব্রহ্মজ্ঞানের সাধনরূপে নির্দ্দেশ করা হইয়াছে বলিয়া, এই অপূর্ব্ববিধিই নিয়মবিধি বলিয়া কীর্ত্তিত হইয়াছে। সুতরাং অবঘাতে যদি অপূর্ব্ববিধিই মানিতে হয়, তাহা হইলেও আমরাও বেদান্তশ্রবণে অপূর্ব্ববিধি মানিব।

ন চ ভাষ্যবিরোধঃ দর্শনবিধেরেব তত্র নিরাকরণাৎ। দর্শনবিধানে হি 'প্রকৃতিপ্রত্যয়ৌ প্রত্যয়ার্থং সহ ব্রূতঃ প্রাধান্যেনে'তি ন্যায়েন প্রত্যয়ার্থস্য নিয়োগস্যৈব প্রাধান্যাদ্ দর্শনস্য প্রকৃত্যর্থতয়া গুণভূতত্বেন তদ্‌বিশেষণস্য ব্রহ্মণোঽপি সুতরাং গুণভাবঃ স্যাৎ, ততো ন বেদান্তৈর্ব্রহ্ম সিধ্যেৎ। ফলত্বেন প্রধানং ব্রহ্মদর্শনমুদ্দিশ্য শ্রবণবিধানে তু ন কোঽপি দোষঃ। বাক্যভেদশ্চ কিমেকদেশিনাঽপাদ্যতে। কিং বা তান্ত্রিকেণ? । নাদ্যঃ। বেদান্তেঽপ্যবান্তরবাক্যভেদেন বিবিদিষন্তি যজ্ঞেন ইত্যত্র জ্ঞানসাধনত্বেন যজ্ঞাদিবিধ্যঙ্গীকারাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। প্রেতাগ্নিহোত্রপ্রকরণে "অধস্তাৎ সমিধং ধারয়ন্ননুদ্রবেদি"ত্যধো ধারণং বিধায়োপরি হি দেবেভ্যো ধারয়তী"তি পঠিতম্। তত্র দৈবিকমুপরি ধারণং

অন্যপ্রকরণমধ্যে শ্রুতমপি বিধেয়মিতি "বিধিস্তু ধারণেঽপূর্ব্বত্বা"-দিত্যধিকরণে নির্ণীতত্বাৎ।

অথ কথঞ্চিদেতদধিকরণং প্রভাকরো নাঙ্গীকুর্য্যাত্তথাপি দর্শপূর্ণমাসপ্রকরণে"তিস্রো রাত্রীর্ব্রতং চরে"দিতি রজস্বলায়া ব্রতকলাপবিধি-মঙ্গীকরোত্যেব। তস্মাদ্ ব্রহ্মপ্রকরণেঽপি শ্রবণং বিধীয়তাং কা তব হানিঃ। অথ ব্রতকলাপস্য প্রকরণান্বয়াসম্ভবাদগত্যা বাক্য-ভেদাশ্রয়ণম্, ইহ তু তব্যপ্রত্যয়স্যার্হার্থত্বেনাপ্যন্বয়সম্ভবান্ন তদ্যুক্ত-মিতি তবাপরিতোষঃ, তর্হি, তস্মাদ্ ব্রাহ্মণঃপাণ্ডিত্যং নির্ব্বিদ্যেত্যাদি-বাক্যং শ্রবণাদিবিধায়কমস্তু। তস্যানারভ্যাধীতত্বেনোক্তবিরোধা-ভাবাৎ। আপাততঃ শ্রবণাদ্যপ্রতীতাবপি বাক্যপর্য্যালোচনে বাক্যস্য শ্রবণাদিবিধিপরত্বাৎ। সূত্রকারেণৈব সহকার্য্যন্তরবিধি-রিতিসূত্রে পাণ্ডিত্যবাল্যয়োঃ শ্রবণমননরূপত্বেন বিধিং সিদ্ধবৎ কৃত্য অথ মুনিরিতি বাক্যশেষে নিদিধ্যাসনরূপত্বেন মৌনস্য বিধিত্ব-প্রতিপাদনাদসাম্প্রদায়িকত্বং দূরাপাস্তম্। নন্বেবমপি অধীত্য স্বাধ্যায়েনাবগতস্য শ্রোতব্যইত্যস্য শ্রবণবিধেরনুপপত্তিস্তদব-স্থৈবেতি চেদ্ ন। তব্য-প্রত্যয়স্য বিধাবপি স্মরণাৎ। তদ্বিজিজ্ঞাস-স্বেত্যাদিষু সমানপ্রকরণেষু শ্রুত্যন্তরেষু শ্রবণস্য অবশ্যং বাক্য-ভেদেন বিধেরঙ্গীকর্ত্তব্যতয়া ত্বদপরিতোষস্য নিরবকাশত্বাৎ। ন চৈকস্যামেব শাখায়াং শ্রোতব্যঃ পাণ্ডিত্যং নির্ব্বিদ্যেতি শ্রবণবিধি-দ্বয়ং পুনরুক্তমিতি বাচ্যম্। একত্র বিধায়াপরত্র বিধিমনূদ্য বিশেষ-কথনাৎ। অথবা যথা দ্বির্মৈত্রেয়ী ব্রাহ্মণমপুনরুক্তম্ একস্যোপ-সংহাররূপত্বাৎ তথা দ্বিঃ শ্রবণবিধির্ভবতু। তস্মাদুপপদ্যতএব শ্রোতব্য ইতি বিধিঃ।

শ্রবণে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিলে ভাষ্যবিরোধ হইবারও সম্ভাবনা নাই। কারণ, ভাষ্যের দ্বারা দর্শনেই বিধির নিরাকরণ করা হইয়াছে। দর্শনের যদি বিধান করা হয়, তাহা হইলে "প্রকৃতি ও প্রত্যয় মিলিত হইয়া প্রত্যয়ার্থকে প্রধান-ভাবে বুঝাইয়া থাকে" এই নিয়মানুসারে, প্রত্যয়ার্থ যে নিয়ম, তাহারই প্রাধান্য থাকে বলিয়া, প্রকৃতির অর্থ যে দর্শন, তাহা অপ্রধান হইয়া যায়,

তাহার বিশেষণ যে ব্রহ্ম, তাহারও সুতরাং অপ্রাধান্য হয়, তাহার ফলে এই হয় যে, বেদান্তবাক্যের দ্বারা ব্রহ্মসিদ্ধি হইয়া উঠে না, ফল বলিয়া প্রধান যে ব্রহ্মদর্শন, তাহার উদ্দেশে শ্রবণের যদি বিধান করা হয়, তাহা হইলে কিন্তু কোন প্রকারের দোষ হয় না ; বাক্যভেদেরও যে আপত্তি দেওয়া হইয়াছে, তাহা কি একদেশীর আপত্তি ? অথবা সিদ্ধান্তীর আপত্তি ?

একদেশীর আপত্তি হইতে পারে না, কারণ,বেদান্তেও 'বিবিদিষন্তি যজ্ঞেন' (যজ্ঞের দ্বারা জানিতে চাহেন) এইরূপ অবান্তর বাক্যবিশেষের দ্বারা, জ্ঞানের সাধনরূপে যজ্ঞাদিবিধির অঙ্গীকার করা হইয়াছে। সিদ্ধান্তীর পক্ষ হইতেও এ প্রকার আপত্তি উত্থাপিত হইতে পারে না। তাহার কারণ এই যে, মীমাংসা-দর্শনের প্রেতাগ্নিহোত্রপ্রকরণে "অধস্তাৎ সমিধং ধারয়ন্নন্নু দ্রবেৎ" (মৃত অগ্নিহোত্রীর অধোদেশে সমিধ রাখিয়া উপরে স্রুগ্‌নামক দণ্ড-ধারণ উপরিভাগে করিতে হইবে) এইরূপ বাক্যের দ্বারা, অধোদেশে সমিধের ধারণ বিধান করিয়া, আবার বলা হইয়াছে—'উপরি হি দেবেভ্যো ধারয়তি' (অর্থাৎ সমিধের উপরে যে যজমানের দেহ রক্ষিত হয়, তাহা দেবতা-দিগেরই জন্য) সেই স্থলে, দেবতাদিগের জন্য যজমানের দেহের যে উপরিধারণ, তাহা অন্য প্রকরণের মধ্যে শ্রুত হইলেও বিধেয় হইয়া থাকে, ইহা "বিধিস্তু ধারণে অপূর্ব্বত্বাৎ" (অর্থাৎ ধারণের বিধি আছে, কারণ, তাহা প্রমাণান্তর হইতে অপ্রাপ্ত) এইরূপ সূত্রে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। যদি কোন প্রকারে এই অধিকরণটি প্রভাকর অঙ্গীকার না করেন, তথাপি দর্শপূর্ণমাস যাগপ্রকরণে 'তিস্রো রাত্রীর্ব্রতং চরেৎ' (অর্থাৎ তিনরাত্রি ব্রত করিবে) এইরূপ বাক্যের দ্বারা, রজস্বলার পক্ষে অনুষ্ঠেয় ব্রতকলাপের বিধিকে সেই প্রভাকরও অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, সেই কারণে ব্রহ্মের প্রকরণেও শ্রবণ বিহিত হউক, তাহাতে তোমার হানি কি ?

আর যদি বলা হয় যে, ব্রতকলাপের সহিত দর্শপূর্ণমাস প্রকরণের অন্বয় সম্ভবপর হয় না বলিয়া, গত্যন্তর না থাকায় বাক্যভেদের আশ্রয় করা হয়, এখানে কিন্তু "তব্য" প্রত্যয়টি যোগ্যরূপ অর্থকে বোধ করাইতেছে, এইরূপ অঙ্গীকার করিলেও, অন্বয় সম্ভব হইতে পারে বলিয়া, বাক্যভেদ অঙ্গীকার করা উচিত নহে, এইরূপে যদি তোমার অপরিতোষ হয়, তবে 'তস্মাদ্ ব্রাহ্মণঃ পাণ্ডিত্যং নির্বিদ্য' এইরূপ যে বাক্য (যাহা অন্যত্র শ্রুত হয়, তাহা) শ্রবণাদি-বিষয়ক হউক, কারণ, সেই বাক্যটি কাহারও প্রকরণে পঠিত হয় নাই

বলিয়া উক্ত বিরোধের সম্ভাবনা নাই। আপাততঃ শ্রবণাদির প্রতীতি না হইলেও, বাক্যের তাৎপর্য্যালোচনা করিলে, এই বাক্যের শ্রবণাদি বিধিপরত্ব স্পষ্টই প্রতীত হয়। সূত্রকার নিজেই সহকার্য্যন্তরবিধিঃ (ব্যাসসূত্র, ৩ অধ্যায় ৪৭ সূত্র, ৩ অঃ ৪ পাদ ৪৭ সূত্র) এই সূত্রে, পাণ্ডিত্য ও বাল্য শব্দের যথাক্রমে শ্রবণ এবং মননরূপ অর্থ থাকায়, বিধিকে সিদ্ধবৎ অঙ্গীকার করিয়া, (অথ মুনিঃ) এইরূপ বাক্য শেষে, নিদিধ্যাসন যে মৌনস্বরূপ, তাহা বুঝাইয়া, তাহাতে শ্রবণবিধির প্রতিপাদন করিয়াছেন। সুতরাং, শ্রবণে বিধি যে অসাম্প্রদায়িক, এইরূপ শঙ্কাও নিরাকৃত হইতেছে। যদি বল, এই প্রকার হইলেও, গুরুগৃহে বেদাধ্যয়নের পর বেদেরই দ্বারা অবগত যে ব্রহ্ম, তদ্‌বিষয়ে আবার শ্রোতব্যঃ ইত্যাদি বাক্যের শ্রবণবিধিপরতা পূর্ব্বের ন্যায় অনুপপন্নই থাকিয়া যাইতেছে, এরূপ শঙ্কা করাও উচিত নহে, কারণ, তব্য প্রত্যয় যে বিধির প্রতিপাদক হয়, তাহাতে স্মৃতিপ্রমাণও দেখিতে পাওয়া যায়।

'তদ্‌ বিজিজ্ঞাসস্ব' এইরূপ সমান-প্রকরণের শ্রুত্যন্তর বাক্যসমূহে বাক্য-ভেদ দ্বারা অবশ্যই বিধি অঙ্গীকার করিতে হইবে বলিয়া, তোমার বাক্যভেদ নিবন্ধন যে অপরিতোষ, তাহারও কোন অবসর নাই। যদি বল, একই শাখাতে "শ্রোতব্যঃ" 'পাণ্ডিত্যং নির্ব্বিদ্য' এইরূপ বাক্যদ্বয় দ্বারা শ্রবণে যে বিধিদ্বয়ের প্রতীতি হইতেছে, তাহা ত পুনরুক্ত হইল, এরূপ শঙ্কাও করা উচিত নহে, কারণ, এক স্থানে বিধান করিয়া, আর এক স্থানে সেই বিধিরই অনুবাদ পূর্ব্বক বিশেষ বলা হইয়াছে, অথবা "দ্বির্মৈত্রেয়ী ব্রাহ্মণঃ" যেমন পুনরুক্ত হয় না, কারণ, সেখানে একটি ব্রাহ্মণ উপসংহাররূপই হইয়া থাকে, সেইরূপ এখানেও দুইবার শ্রবণবিধি হউক। সেই কারণে, 'শ্রোতব্যঃ' এইরূপ বাক্যের দ্বারা যে নিয়মবিধি করা হইয়াছে, তাহা সর্ব্বথা যুক্তিযুক্ত।

তাৎপর্য্য।—শ্রবণে নিয়মবিধি অঙ্গীকার করিলে, পূর্ব্বপক্ষীয়েরা দেখাইয়া-ছেন যে, ভাষ্যবিরোধ হয়। অর্থাৎ বেদান্ত-সূত্রের প্রথমাধ্যায়ের প্রথম পাদে "তত্তু সমন্বয়াৎ" এই চতুর্থ সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্যের 'কিমর্থানি তর্হি বিধিচ্ছায়াস্পর্শীনি বাক্যানি' (ইহার তাৎপর্য্য—যদি বিধি না রহিল, তবে শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ এই প্রকার বিধিচ্ছায়াযুক্ত বাক্য-সমূহ উপনিষদে কেন প্রযুক্ত হইয়াছে) এইরূপ লিখন দ্বারা স্পষ্টই বুঝিতে

পারা যাইতেছে যে, ভাষ্যকার শ্রবণাদিতে বিধি মানেন নাই। সুতরাং এ স্থলে যদি বিধি অঙ্গীকার করা যায়, তবে উক্ত ভাষ্যের সঙ্গে তাহার বিরোধ হইবে। এইরূপ পূর্ব্বপক্ষের যে শঙ্কা, তাহা ঠিক নহে। কারণ, উক্ত ভাষ্যে সাক্ষাৎকাররূপ যে আত্মদর্শন, তাহাতেই বিধি নিরাকৃত হইয়াছে, কিন্তু শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসনরূপ আত্মদর্শনের ত্রিবিধ উপায়ে বিধি নিরাকৃত হয় নাই। আত্মদর্শনে বিধি কেন অঙ্গীকার করা হয় নাই, তাহার হেতু এই যে, মীমাংসকগণের মতানুসারে কোন একটি পদের প্রকৃতি-প্রত্যয়রূপ যে দুইটি ভাগ আছে, সেই দুইটি ভাগ মিলিত হইয়া যে অর্থ বোধ করায়, তাহার মধ্যে প্রত্যয়ের দ্বারা যে অর্থটি প্রকাশিত হয়, তাহাই প্রধান অর্থাৎ বিধেয় হইয়া থাকে। এই নিয়মানুসারে 'আত্মা দ্রষ্টব্য' এই বাক্যে তব্য প্রত্যয়ের অর্থ যে নিয়ম অর্থাৎ অদৃষ্ট, তাহারই প্রাধান্য বা বিধেয়ত্ব প্রতিপাদিত হয়। দৃশ ধাতুরূপ যে প্রকৃতি, তাহার অর্থ যে দর্শন, তাহা গুণভূত, অর্থাৎ অপ্রধান হইয়া থাকে। সেই অপ্রধান যে দর্শন, তাহাতে আবার বিশেষণরূপে জ্ঞাত যে ব্রহ্ম, তাহারও গুণভাব অর্থাৎ অপ্রাধান্য বা অবিবক্ষিতত্ব, সুতরাং সূচিত হইয়া পড়ে। তাহার ফলে ইহাই দাঁড়ায় যে, বেদান্তসমূহের দ্বারা ব্রহ্ম প্রধানরূপে সিদ্ধ হয় না, যাহা তাৎপর্য্যের বিষয়ীভূত অর্থ, তাহারই প্রাধান্য থাকা উচিত, এই কারণে দ্রষ্টব্য, এই প্রকার বাক্যে বিধিপরতা অঙ্গীকার করা যায় না, সেই জন্য ভাষ্যকার 'দ্রষ্টব্য' এই প্রকারের যে সমুদয় উপনিষদ্‌বাক্য আছে, তাহাদিগকে বিধিচ্ছায়াস্পর্শী বাক্য বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন। শ্রবণাদির ফলস্বরূপ সুতরাং প্রধান যে ব্রহ্মদর্শন, তাহাকে উদ্দেশ করিয়াই অর্থাৎ তাহারই জন্য শ্রবণে যদি বিধি অঙ্গীকার করা যায়, তাহা হইলে কিন্তু কোন প্রকার দোষের প্রসক্তি হয় না। অর্থাৎ দর্শনে বিধি অঙ্গীকার করিলে যে দোষ হয়, সেরূপ কোন দোষ শ্রবণে বিধি অঙ্গীকার পক্ষে হইবার সম্ভাবনা নাই। সুতরাং শ্রবণে বিধি অঙ্গীকার করিলে ভাষ্যবিরোধরূপ যে দোষের আশঙ্কা পূর্ব্বপক্ষিগণ করিয়াছিলেন, তাহা অমূলক। তাহার পর শ্রবণে বিধি অঙ্গীকার করিলে বাক্যভেদরূপ একটি দোষের প্রসক্তি হয়, ইহাও পূর্ব্বপক্ষী বলিয়াছেন। সেই বাক্যভেদরূপ দোষটি এইরূপ যে, একটিমাত্র বাক্য শ্রুত হইলে তাহা দ্বারা একটিমাত্র বিধেয়ই প্রতিপাদিত হয়, ইহাই হইল সাধারণ নিয়ম, কিন্তু কোন স্থলে ঐরূপ একটি বাক্যের দ্বারা দুইটি অর্থ বিধেয়ভাবে প্রতিপাদিত হইতেছে, এইরূপও যদি দেখা যায়, তাহা

হইলে সেই স্থলেই বাক্যভেদরূপ দোষ হয়, ইহা মীমাংসকগণ বলিয়া থাকেন। প্রকৃত স্থলে "আত্মা শ্রোতব্য" এইরূপ একটি বাক্যে বিধিবাদীরা দুই প্রকার বিধেয়-অর্থ কল্পনা করেন বলিয়া, তাহাদিগের উপর এই বাক্যভেদরূপ দোষের আপত্তি করা হইয়াছে। পূর্ব্বপক্ষী বলিতে চাহেন যে, বেদান্ত-শ্রবণে যদি নিয়মবিধি অঙ্গীকার করা যায় অর্থাৎ কোন অদৃষ্টবিশেষের জন্য বেদান্ত শ্রবণ করিতে হইবে, এইরূপ যদি ঐ বিধির তাৎপর্য্য হয় এবং সেই সঙ্গে ইহাও যদি বুঝা যায় যে, ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের জন্য শ্রবণ করিতে হইবে, তবে এইরূপ দুইটি বিধেয় অর্থাৎ অদৃষ্ট ও ব্রহ্মসাক্ষাৎকাররূপ দুইটি ফল শ্রোতব্য, এইরূপ বাক্যের দ্বারা প্রকাশিত হয়। এইরূপ অঙ্গীকার করিলেই নিয়মবিধি-বাদীর পক্ষে প্রদর্শিত বাক্যভেদরূপ দোষ অপরিহার্য্য হইয়া উঠে, ইহাই হইল পূর্ব্বপক্ষিগণের এ স্থলে বক্তব্য। ইহার উপর সিদ্ধান্তী যে উত্তর দিয়া থাকেন, তাহা এই—সিদ্ধান্তী বলেন যে, তোমরা যে এই বাক্যভেদের আপত্তি দিতেছ, তাহা কোন্ মতকে অবলম্বন করিয়া দিতেছ, তাহা প্রকাশ করিয়া বল। যদি বল, একদেশীর মত অবলম্বন করিয়া এই প্রকার আপত্তি দেওয়া হইতেছে, তবে বলিব যে, একদেশিগণও "তমেতং বেদানুবচনেন ব্রাহ্মণা বিবিদিষন্তি যজ্ঞেন" (সেই এই আত্মাকে ব্রাহ্মণগণ বেদানুবচন ও যজ্ঞ প্রভৃতি দ্বারা জানিবার ইচ্ছা করিয়া থাকেন) এই প্রকার অবান্তর শ্রুতিবাক্যে জ্ঞানের সাধন বলিয়া, যজ্ঞাদির বিধি অঙ্গীকার করা হইয়াছে, কর্ম্মকাণ্ডে কিন্তু শুভাদৃষ্ট-বিশেষের সাধনরূপে যজ্ঞাদি বিধির অঙ্গীকার করা হইয়াছে, ফলে দাঁড়াই-তেছে যে, একই যজ্ঞ অদৃষ্টেরও সাধন হইয়া থাকে এবং ব্রহ্মজ্ঞানেরও সাধন হইয়া থাকে, এইরূপ উভয়পরতা যজ্ঞাদি বিধির আছে, ইহা একদেশি-গণ অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, সুতরাং তাঁহাদিগের মতে যজ্ঞাদির ন্যায় বেদান্ত-শ্রবণেও ব্রহ্মজ্ঞানপরতা ও অদৃষ্টপরতা এই উভয়ই যখন অঙ্গীকৃত হইয়াছে, তখন শ্রবণে বিধি অঙ্গীকার করিলে তাহার উভয়ার্থতা নিবন্ধন বাক্যভেদরূপ দোষের আপত্তি তাঁহাদিগের পক্ষ হইতে কখনই প্রদর্শিত হইতে পারে নাই। সুতরাং একদেশীর মত অবলম্বন করিয়া বেদান্ত-শ্রবণের নিয়মবিধি-রূপতা মানা যায় না, এ কথা বলা কিছুতেই যুক্তিসঙ্গত হইতে পারে না। আর যদি বল যে, একদেশীর মত অবলম্বন না করিয়া তান্ত্রিক অর্থাৎ মীমাংসকগণের মতে এই বাক্যভেদরূপ দোষের আপত্তি দেওয়া হইয়াছে, কারণ, মীমাংসকগণ বাক্যভেদরূপ দোষকে অবশ্য পরিহরণীয় বলিয়াই

বিবেচনা করিয়া থাকেন। ইহার উপর সিদ্ধান্তিগণের বক্তব্য এই যে, এই প্রকার উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, স্থলবিশেষে মীমাংসকগণও এইরূপ অবান্তরবাক্য কল্পনা করিয়া বাক্যভেদরূপ দোষও অঙ্গীকার করিয়াছেন, তাহাও দেখিতে পাওয়া যায়। যদি বল, কোথায় এ প্রকার করা হইয়াছে? তাহার উত্তর এই যে—"বিধিস্তু ধারণে অপূর্ব্বত্বাৎ"

(মীমাংসাদর্শন ৩ অঃ ৪ পাঃ ৫ অধিঃ)

(ধারণে কিন্তু বিধিই হইবে, কারণ, ইহা অপূর্ব্ববিধি) এই সূত্রেই এইরূপ করা হইয়াছে, এই সূত্রটির তাৎপর্য্যার্থ কি, তাহাই এক্ষণে বুঝিতে হইবে।

শ্রুতিতে প্রেতাগ্নিহোত্র প্রকরণে এইরূপ পঠিত হইয়াছে—"অধস্তাৎ সমিধং ধারয়ন্ননুদ্রবেৎ" "উপরি হি দেবেভ্যো ধারয়ন্" (অর্থাৎ সমিধ্ স্রুগ্‌দণ্ডের নিম্নদেশে রাখিয়া অগ্রসর হইবে, অর্থাৎ মন্ত্রপাঠ করিবে। উপরি-ভাগে, দেবতাদিগের জন্য ধারণ করিবে) পিতৃগণের উদ্দেশে হবি অর্পণ করিবার জন্য তাহা হস্তে ধারণ করিয়া যখন মন্ত্রপাঠ করিবে, সেই সময় স্রুগ্ নামে প্রসিদ্ধ যে যজ্ঞীয় পাত্র, তাহার অধোদেশে সমিধ্ ধারণ করিতে হইবে, ঐ প্রকার যে বিধি আছে, উপরিভাগে দেবতাদিগের জন্য ধারণের দ্বারা সেই বিধিরই দ্বারা জ্ঞাত সমিধের অধোধারণের স্তুতি করা যাইতেছে, উপরিধারণে, ইহা একটি বিধি নহে, কিন্তু অধোধারণে বিধির ইহা স্তুতি-মাত্র, এই প্রকার শঙ্কা নিরাকরণ করিয়া অধোধারণের প্রকরণে পঠিত হইলেও, এই উপরিধারণে একটি স্বতন্ত্র বিধি মানিতে হইবে, ইহাই 'বিধিস্তু ধারণে' এই সূত্রাংশ দ্বারা সূচিত হইয়াছে। তাহার হেতু এই যে, ইহা অপূর্ব্ব অর্থাৎ উপরিধারণের কথা পূর্ব্বে বলা হয় নাই। 'উপরি হি দেবেভ্যো ধারয়তি' এই যে অংশ, ইহা দ্বারা ইহাই বুঝান হইতেছে যে, পিতৃগণের উদ্দেশে আহুতি দিবার সময় স্রুগ্ নামক দণ্ডের অধোদেশে সমিধ্ রক্ষা করিতে হয়, সেইরূপ দেবতাগণের উদ্দেশে হোম করিবার সময় স্রুগ্‌দণ্ডের উপরিভাগে সমিধ্ ধারণ করিতে হইবে। এই স্রুগ্‌দণ্ডের উপরিভাগে সমিধ্ ধারণের বিধায়ক উক্ত বাক্য হইয়া থাকে, ইহাই মীমাংসকের সিদ্ধান্ত। তাহাই যদি হইল, তবে ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, অন্যের প্রকরণে পঠিত হইলেও, কোন কোন বাক্য স্বতন্ত্রভাবে কোন একটি নূতন কার্য্যের বিধায়ক হইতে পারে। এখানে এইরূপই হইয়াছে, এই দৃষ্টান্ত অনুসারে প্রকৃত স্থলেও বুঝিতে হইবে যে, আত্মদর্শনের প্রকরণে

পঠিত হইলেও, শ্রোতব্য এইরূপ বাক্যের দ্বারা শ্রবণে পৃথগ্ বিধি অঙ্গীকার করিলে তাহাতে কোন প্রকার দোষ হইবার সম্ভাবনা নাই। প্রত্যুত মীমাংসকগণ এইরূপ সিদ্ধান্ত বহু স্থলেই অঙ্গীকার করিয়াছেন।

এক্ষণে দ্রষ্টব্য এই যে, মীমাংসকগণের মধ্যে দুই প্রকার সম্প্রদায় আছে, এক—ভাট্ট বা তান্ত্রিক সম্প্রদায়, দ্বিতীয়—গুরু বা প্রাভাকর সম্প্রদায়। এই যে প্রেতাগ্নিহোত্র প্রকরণে অন্য প্রকরণে পঠিত বাক্য দ্বারা স্রুগ্-দণ্ডের উপরিভাগে সমিধ্ ধারণ করিবার বিধি আছে, তাহা প্রাভাকর সম্প্রদায়ে অঙ্গীকৃত হয় নাই, এবং এই কারণে যদি পূর্ব্বপক্ষিগণের এই দৃষ্টান্তটি অভ্যুপেত না হয়, তাহা হইলে প্রাভাকর-সম্মত আর একটি দৃষ্টান্তের দ্বারাও এইরূপ শ্রবণে বিধি সমর্থন করা যাইতে পারে। কারণ, দর্শপূর্ণমাস নামক যজ্ঞের প্রকরণে "তিস্রো রাত্রীর্ব্রতং চরেৎ" এইরূপ একটি বাক্যের দ্বারা ঋতুমতী স্ত্রীর পক্ষে তিন দিন ব্যাপিয়া একটি ব্রতের নির্দ্দেশ দেখিতে পাওয়া যায়। এই যে ব্রত, ইহা দর্শপূর্ণমাসের প্রকরণে পঠিত হইলেও, ইহাকে স্বতন্ত্রভাবে রজস্বলার পক্ষে বিধেয়, ইহা প্রাভাকর মীমাংসকগণও অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও ব্রহ্মদর্শনের প্রকরণে শ্রোতব্য এইরূপ বাক্যটি পঠিত হইলেও, ইহা দ্বারা যে বেদান্ত-শ্রবণের বিধানই করা হইতেছে, তাহা অঙ্গীকার করিলে কোন দোষের সম্ভাবনা নাই।

আর যদি বল, রজস্বলার পক্ষে বিহিত ব্রতের সহিত দর্শপূর্ণমাস প্রকরণের কোন প্রকার অন্বয় সম্ভবপর হয় না বলিয়া অগত্যা বাক্যভেদ অঙ্গীকার করিয়া পৃথক্ ব্রতের বিধান করা হইয়াছে। এখানে কিন্তু সেরূপ করিবার আবশ্যকতা নাই। কারণ, শ্রোতব্য এই যে 'তব্য' প্রত্যয়, ইহা 'অর্হ' অর্থাৎ যোগ্য, এই প্রকার অর্থ বুঝাইতেছে বলিয়া ব্রহ্মদর্শন প্রকরণে ইহার অন্বয় স্বীকার করিতে কোন বাধা দেখা যায় না, অর্থাৎ ব্রহ্মদর্শনের জন্য শ্রবণেও অর্হ অর্থাৎ যোগ্য, এই ভাবে অর্থ করিলেও বিধি অঙ্গীকার করিবার কোন আবশ্যকতা থাকে না। সুতরাং এ স্থলে পৃথক্‌বিধি অঙ্গীকার করা উচিত নহে, ইহাই যদি পূর্ব্বপক্ষিগণের অপরিতোষের কারণ হয়, তাহা হইলে এরূপ বলা যাইতে পারে যে, আত্মদর্শনের প্রকরণে পঠিত 'শ্রোতব্য' এই প্রকার বাক্যের দ্বারা শ্রবণে বিধি প্রতিপাদিত হইতেছে, এ প্রকার স্বীকার না করিলেও, প্রকরণান্তরে স্বতন্ত্র বিধিবাক্যের দ্বারা

শ্রবণাদির বিধান হইতেছে, ইহাও দেখান যাইতে পারে। কারণ, বৃহদারণ্যক উপনিষদে 'তস্মাদ্ ব্রাহ্মণঃ পাণ্ডিত্যং নির্বিদ্য বাল্যেন তিষ্ঠাসেৎ, বাল্যঞ্চ পাণ্ডিত্যং চ নির্বিদ্য অথ মুনিঃ, অমৌনঞ্চ মৌনঞ্চ নির্বিদ্য অথ ব্রাহ্মণঃ" (ইহার অর্থ এই—সেই কারণে ব্রাহ্মণ পাণ্ডিত্য অর্থাৎ শ্রবণ নিশ্চয়ের সহিত সঙ্গত করিয়া বাল্যের সহিত অর্থাৎ মননের সহিত অবস্থান করিবেন; তাহার পর শ্রবণ এবং মনন সম্যক্‌ভাবে প্রতিষ্ঠিত হইলে, তিনি মুনি অর্থাৎ ধ্যানপরায়ণ হইবেন, এই ভাবে অমৌন অর্থাৎ শ্রবণ ও মনন এবং তৎপরে মৌন অর্থাৎ নিদিধ্যাসন বা ধ্যান সম্যক্‌ভাবে সংস্থাপিত হইলে, পরে তিনি যথার্থ ব্রাহ্মণ বা ব্রহ্মনিষ্ঠ হইয়া থাকেন।) এই বাক্যটি অবলম্বন করিয়া বেদান্তদর্শনে তৃতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ পাদে একটি অধিকরণ রচিত হইয়াছে, সেটি এই "সহকার্য্যন্তরবিধিঃ পক্ষেণ তৃতীয়ম্ তদ্বতো বিধ্যাদিবৎ" (বিদ্যালাভে সহকারী কারণ যে মৌন, তদ্বিষয়ে শ্রবণ ও মননের ন্যায় পৃথক্‌বিধি আছে, ইহা অঙ্গীকার করিতে হইবে। কারণ, বিদ্যাবান্ অর্থাৎ সন্ন্যাসীর পক্ষে এই মৌন পক্ষান্তরে বিহিত বলিয়াই অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে, যেমন অপূর্ব্বার্থভাবশতঃ দর্শপূর্ণমাসবিধি হইয়া থাকে, এখানেও সেইরূপ বুঝিতে হইবে, এই অধিকরণের ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্কর স্পষ্টই বলিয়াছেন যে, "বিদ্যা সহকারিণো মৌনস্য বাল্যপাণ্ডিত্যবৎ বিধিরেব আশ্রয়িতব্যঃ," অর্থাৎ শ্রবণ ও মনন বিদ্যার সহকারী বলিয়া তাহাতে যেরূপ বিধি আছে, মৌনও অর্থাৎ ধ্যানও সেইরূপ বিদ্যার সহকারী বলিয়াই তাহাতেও বিধি অঙ্গীকার করিতে হইবে। বৃহদারণ্যক উপনিষদের যে বাক্যটি উপরে প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহা অন্য কোন প্রকরণে পঠিত না হইয়া স্বতন্ত্রভাবে প্রকরণের আরম্ভেই পঠিত হইয়াছে, এইরূপ দেখিতে পাওয়া যায়। এখানে অপরের প্রকরণে পঠিত না হওয়ায় এইরূপ বাক্যকে স্বতন্ত্রভাবে শ্রবণাদির বিধায়ক বলিলে কোন প্রকার দোষের প্রসক্তি হয় না বলিয়া আচার্য্য শঙ্কর দেখাইয়াছেন যে, এইরূপ বাক্যের দ্বারা সন্ন্যাসীর পক্ষে শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন পৃথক্‌ভাবে বিধান করা হইয়াছে, ইহা বেদান্তসূত্রভাষ্য যাঁহারা পাঠ করিয়াছেন, তাঁহারাই জানেন। এই অধিকরণে আচার্য্য শঙ্কর যখন স্পষ্টই বলিতেছেন যে, শ্রবণ ও মননে যেরূপ বিধি আছে, ধ্যানেও সেই প্রকার বিধি অঙ্গীকার করিতে হইবে, কারণ, ইহা অপূর্ব্বার্থ; তখন শ্রবণে আচার্য্য শঙ্কর যে বিধি অঙ্গীকার করেন নাই, এই প্রকার যে উক্তি,

তাহা নিতান্ত নির্যুক্তিক, সমন্বয়সূত্রে তিনি, দর্শনে বিধি নাই, ইহাই দেখাইয়াছেন, শ্রবণে বিধি নাই, এরূপ তিনি কুত্রাপি দেখান নাই। সুতরাং বেদান্ত-শ্রবণে যে বিধি অঙ্গীকার করিতে হইবে, ইহা আচার্য্য শঙ্করের অভিপ্রেত বুঝিতে হইবে। এখন যদি বল, উপনয়নের পর যথাবিধি আচার্য্যের নিকট দ্বিজাতিমাত্রকেই বেদাধ্যয়ন করিতে হয়, ইহা সর্ব্ববাদিসম্মত, এবং সেই বেদাধ্যয়নের যে বিধি, তাহাও নিত্য বিধি। সেই বিধির দ্বারা প্রেরিত হইয়া লোকে যখন বেদ অধ্যয়ন করে, তখন সেই বেদের মধ্যে প্রবিষ্ট উপনিষদের অধ্যয়নও করিয়া থাকে, তাহাই যদি হইল, তবে অধীতবেদ যে ব্রাহ্মণ, তাঁহার ত উপনিষৎশ্রবণ আর স্বতন্ত্রবিধি না থাকিলেও, স্বতঃই প্রাপ্ত হইয়া থাকে। তবে আবার তাঁহার পক্ষে শ্রোতব্য এই বাক্যের দ্বারা শ্রবণের বিধান করিবার কি আবশ্যকতা আছে? এ প্রকার শঙ্কাও হইতে পারে না, কারণ, শ্রোতব্য এই পদের যে 'তব্য' প্রত্যয় রহিয়াছে, তাহা যে বিধিবাচক, তাহা পাণিনির সূত্র দ্বারা বুঝিতে পারা যায়। আরও দ্রষ্টব্য এই যে, "তদ্‌বিজিজ্ঞাসস্ব" (সেই ব্রহ্মকে জানিবার ইচ্ছা কর) এইরূপ সমান প্রকরণের শ্রুতিসমূহের বাক্যভেদ অঙ্গীকার করিয়া শ্রবণে যে অবশ্য বিধি স্বীকার করিতে হইবে, তাহাই যদি স্থির হয়, তবে 'আত্মা দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যঃ' এই স্থলে শ্রবণের বিধি অঙ্গীকার করিলে কেন যে তোমাদিগের অপরিতোষ হইবে, তাহার কারণ কিছুই খুঁজিয়া পাওয়া যায় নাই। যদি বল, পৃথক্ পৃথক্ শ্রুতিতে শ্রবণ বিষয়ে পৃথক্ পৃথক্ বিধিবাক্য থাকায় ঐ সকল বাক্যের বিভিন্ন শাখায় পাঠ হইয়াছে বলিয়া প্রত্যেক বিধিবাক্য দ্বারাই পৃথক্ পৃথক্ শ্রবণবিধি হইতেছে, ইহা অগত্যা অঙ্গীকার করিতে হইবে, তাহা স্বীকার করি। কিন্তু প্রকৃত স্থলে একই শাখার উপনিষদের মধ্যে অর্থাৎ বৃহদারণ্যক উপনিষদে একবার শ্রোতব্য এই প্রকার বলিয়া আবার 'পাণ্ডিত্যং নির্ব্বিদ্য" এই প্রকার বলা হইয়াছে, এইরূপ বলা হইল কেন? ইহাতে যে শ্রবণের দুইবার বিধান করা হইয়াছে, তাহাকে পুনরুক্ত ছাড়া আর কি বলিব, কেন এরূপ হইল? এরূপ আশঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, একই উপনিষদের মধ্যে শ্রবণের বিধান একবারই করা হইয়াছে, ইহা সত্য, কিন্তু পরে আবার সেই বিধিরই অনুবাদ করিয়া তদ্‌বিষয়ে যাহা কিছু বিশেষ বলিবার ছিল, তাহা বলা হইয়াছে, অথবা যেমন মৈত্রেয়ী নামে প্রসিদ্ধ ব্রাহ্মণভাগ দুইবার উক্ত হইলেও, সেখানে পুনরুক্ত দোষ হয় না,

কারণ, দ্বিতীয়বার যে উক্তি, তাহা পূর্ব্বোক্তের উপসংহাররূপই হইয়া থাকে, এ প্রকার উপসংহারস্থলে দ্বিরুক্তি দোষাবহ নহে, ইহা সকল মীমাংসকগণই অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, প্রকৃত স্থলেও উপসংহাররূপেই দ্বিতীয়বার শ্রবণের বিধি দেখিতে পাওয়া যায়, এইরূপ স্বীকার করিলেও কোন দোষ হয় না। তদনুসারে এখানেও দুইবার শ্রবণের বিধি হইয়াছে অঙ্গীকার করিলেও চলে, তাহাতে কোন ক্ষতি হয় না। অর্থাৎ পরবর্ত্তী বিধিবাক্যটি উপসংহারপর, ইহা বলিলেই চলে। সেই কারণে প্রকৃত স্থলে শ্রোতব্য এরূপ যে বিধি, তাহা সর্ব্বপ্রকারেই উপপন্ন হইতেছে।

ব্রহ্মবিচারের কর্ত্তব্যতা নিরূপণ।

তত্র শ্রবণং নাম বেদান্তবাক্যানি বিচার্য্যোপক্রমাদিভি-র্লিঙ্গৈর্বাক্যতাৎপর্য্যনির্ণয় ইতি পুরাণবচনেনোক্তম্। তথাচ বিরক্তেনাধিকারিণাঽমৃতত্বসাধনভূতাত্মদর্শনায় বেদান্তবাক্য-বিচারঃ কর্ত্তব্য ইতি। এবং তাবদধীতস্বাধ্যায়ঃ পুমান্ বেদা-দেবাবগত্য পশ্চাদেবং সংদিগ্ধে। কিং বৈরাগ্যমাত্রমধিকারি বিশে-ষণম্, উতান্যদপ্যস্তি, নানাবিশেষণেষু তদ্বিশিষ্টাধিকারিণি চ কিং প্রমাণং, বেদান্তবাক্যবিচারশ্চ ধর্ম্মবিচারেণৈব গতো ন বা, কথং বা বেদান্তবাক্যানি বিচার্য্যাণি, কিং লক্ষণমাত্মতত্ত্বং, তস্মিংশ্চ কিং প্রমাণম্, তস্য চ প্রমাণস্যাস্তি কেনচিদ্ বিরোধো ন বা, তত্ত্বগোচর-জ্ঞানং চ কিং কর্ম্মভিঃ সমুচ্চিত্যামৃতত্বসাধনম্ উত কেবলমেব, কেবলস্য সাধনত্বে বা কিং প্রমাণম্, কীদৃশমমৃতত্বং, কিং প্রমাণকং চেতি। ত এতে সন্দেহা অন্যেপ্যেবংবিধা নানাবিধৈর্ন্যায়ৈ-র্নির্ণেতব্যাঃ। তাংশ্চ ন্যায়ান্ পরমকৃপালুর্ভগবান্ বাদরায়ণঃ সূত্রয়িতুকামঃ প্রথমতঃ শ্রোতব্য ইতি বাক্যে প্রতিপন্নমধিকারি-বিষয়ফলাখ্যানুবন্ধত্রয়োপেতং, বিধিং ন্যায়েন নির্ণয়ংস্তদর্থভূত-বিচারকর্ত্তব্যতাং বক্ষ্যমাণকৃৎস্নশাস্ত্রপ্রবৃত্তিহেতুত্বেনোপোদ্ঘাত-ভূতাং সূত্রয়ামাস—অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসেতি।

সেই শ্রোতব্য এই প্রকার বিধিবাক্যে শ্রবণশব্দের অর্থ উপক্রম প্রভৃতি (পূর্ব্বোক্ত ষড়্‌বিধ) হেতু দ্বারা বেদান্তবাক্যসমূহের বিচার করিয়া কি

তাৎপর্য্য, তাহার নির্ণয়, ইহা (পূর্ব্বোক্ত) পুরাণবচন দ্বারা উক্ত হইয়াছে, তাহার দ্বারা ইহাই বুঝা যায় যে, বিরক্ত অধিকারী মোক্ষের সাধনস্বরূপ আত্মদর্শনের জন্য বেদান্তবাক্যসমূহের বিচার করিবে, যে বেদের অধ্যয়ন করিয়াছে, সেই ব্যক্তি বেদ হইতে আপাততঃ অর্থ বুঝিয়া পশ্চাৎ এইরূপ সন্দেহ করিয়া থাকে। কেবল বৈরাগ্যই কি অধিকারীর বিশেষণ? অথবা আরও কিছু? নানাবিশেষণ সমূহে ও তদ্‌বিশিষ্ট অধিকারীতে কি প্রমাণ? বেদান্তবাক্যের বিচার ধর্ম্মবিচারের অন্তর্গত হয় কি না? কি ভাবেই বা বেদান্তবাক্যসমূহের বিচার করিতে হইবে? আত্মতত্ত্বের লক্ষণ কি? তাহাতে প্রমাণই বা কি? সেই প্রমাণের অন্য কোন প্রমাণের সহিত বিরোধ আছে বা নাই? আত্মতত্ত্ববিষয়কজ্ঞান কি বিহিত কর্ম্ম-সমূহের সহিত মিলিত হইয়া মোক্ষের সাধন হয়, অথবা কেবলই মোক্ষের সাধন হয়? কেবল আত্মতত্ত্বজ্ঞান যদি মোক্ষের সাধক হয়, তবে তাহাতে প্রমাণ কি? মোক্ষ কীদৃশ? এবং তাহাতে প্রমাণই বা কি?

এই প্রকার সন্দেহসমূহ ও এইরূপ আরও কতকগুলি সন্দেহ নানা-প্রকার ন্যায়ের সাহায্যে নির্ণয়ের বিষয় হইয়া থাকে। পরমকরুণাময় ভগবান্ ব্যাসদেব সেই সকল ন্যায়কে সূত্রাকারে নিবদ্ধ করিতে উদ্যত হইয়া প্রথমেই শ্রোতব্য ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে অবগত অধিকারী বিষয় ও ফলরূপ ত্রিবিধ অনুবন্ধের সহিত যুক্ত বিধিকে ন্যায়ের দ্বারা নির্ণয় করিবার জন্য সেই শ্রবণবিধির অর্থ যে বিচারকর্ত্তব্যতা, যাহা বক্ষ্যমাণ সম্পূর্ণ শাস্ত্রের প্রবৃত্তির প্রতি হেতু বলিয়া অবশ্য চিন্তনীয়, তাহাই "অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা" এই সূত্রের দ্বারা সূচিত করিয়াছেন।

তত্রাত্মনস্তু কামায়েতি বাক্যে বিরক্ত্যুপলক্ষিত-সাধনচতুষ্টয়-সম্পন্নো য এবাধিকারী প্রতীয়তে স এবাথশব্দার্থঃ। "অমৃতত্বস্য তু নাশাস্তি বিত্তেনে"তিবাক্যে বিত্তোপলক্ষিতলৌকিক-বৈদিক কর্ম্মভি-রমৃতত্বং নাস্তীতি যদুক্তং তদেব অতঃ শব্দেন হেতূক্রিয়তে। আত্মনি খল্বিত্যাদিনা বাক্যেনামৃতত্ব-সাধনাত্মদর্শনায় বেদান্তবাক্যবিচার-রূপং শ্রবণং কর্ত্তব্যমিত্যুক্তং তৎসর্ব্বং ব্রহ্মজিজ্ঞাসাপদেনাবগন্তব্যম্।

সেই সূত্রে অথ শব্দের অর্থ এইরূপ—"আত্মনস্তু কামায়" (আপনার প্রীতির জন্য অন্য সকল বস্তুই প্রীতির বিষয় হয়) এইরূপ বাক্যে যে বিরক্তির

কথা বলা হইয়াছে, তাহা দ্বারা উপলক্ষিত যে সাধনচতুষ্টয়, তদ্যুক্ত যে অধিকারী বুঝা যায়, সেই অধিকারী এই অথ শব্দের অর্থ। "অমৃতত্বস্য তু নাশাস্তি বিত্তেন" (বিত্ত দ্বারা কিন্তু মোক্ষলাভের আশা নাই) এই উপনিষদ্বাক্যে বিত্তের দ্বারা উপলক্ষিত যে লৌকিক ও বৈদিক কর্ম্ম সমুদয়, তাহা দ্বারা মোক্ষলাভ হয় না, এইরূপ যে কথা হইয়াছে, তাহাই এই সূত্রে "অতঃ" এই শব্দের দ্বারা হেতুরূপে সূচিত হইতেছে। 'আত্মনি খলু' ইত্যাদি উপনিষদ্বাক্যের দ্বারা অমৃতত্বসাধন আত্মদর্শনলাভের জন্য বেদান্তবাক্যসমূহের বিচাররূপ শ্রবণ করিতে হইবে, এইরূপ যে বলা হইয়াছে, তাহা সূত্রস্থ 'ব্রহ্মজিজ্ঞাসা' এই পদটির দ্বারা বুঝিতে হইবে।

নন্বেতৎ সূত্রং বিধায়কমনুবাদকং বা। নাদ্যঃ। লিঙ্‌লোট্‌তব্যপ্রত্যয়ানামদর্শনাৎ। নেতরঃ। অপ্রবর্ত্তকেনানেন শ্রবণবিধ্যসংগ্রহপ্রসঙ্গাৎ। মৈবম্। কর্ত্তব্যেত্যধ্যাহার্য্যত্বাৎ। জ্ঞানেচ্ছয়োর্বস্তুতন্ত্রয়োঃ কর্ত্তুমশক্যত্বাৎ অধ্যাহৃতেন জিজ্ঞাসাপদং নান্বিয়াদিতি চেৎ তর্হ্যনয়ৈবানুপপত্ত্যা জিজ্ঞাসাপদেনানুষ্ঠানযোগ্যো বিচারো লক্ষ্যতাম্। অবিনাভাবসম্বন্ধশ্চ সংদংশন্যায়প্রসারাৎ সুসংপাদঃ। সংদংষ্টো হি জ্ঞানেচ্ছাভ্যাং বিচারঃ। প্রথমত ইচ্ছায়াং সত্যাং বিচারে সতি পশ্চাদেব জ্ঞানোৎপত্তেঃ। ন চ বাচ্যং লক্ষণায়াং বিচারাখ্যো বিষয়ানুবন্ধ এব সিধ্যেদ্ ন ব্রহ্মজ্ঞানাখ্যঃ ফলানুবন্ধ ইতি। অজহল্লক্ষণয়া স্বার্থস্যাপি স্বীকৃতত্বাৎ। ব্রহ্মজ্ঞানজনকত্বান্যথানুপপত্ত্যা বিচারস্য বেদান্তবাক্যবিষয়ত্বং লভ্যতে। ন হ্যন্যবিচারকাণাং ব্রহ্মজ্ঞানমুপলভামহে। ফলত্বান্যথানুপপত্ত্যা ব্রহ্মজ্ঞানস্য মোক্ষসাধনত্বসিদ্ধিঃ। অধিকারিভিরিষ্যমাণং হি ফলম্। অত্র হি সাধনচতুষ্টয়সম্পন্না অধিকারিণো নিঃশেষদুঃখোচ্ছিত্তিনিরতিশয়ানন্দাবাপ্তী তৎসাধনং চ বিহায় নান্যদিচ্ছন্তি। তত্ত্বজ্ঞানস্য দুঃখচ্ছেদানন্দাবাপ্তিরূপত্বাসংভবেন পরিশেষাত্তৎ সাধনত্বম্। তদেবং সাধনচতুষ্টয়সম্পন্নস্য কর্ম্মভির্মোক্ষাসিদ্ধের্মোক্ষসাধনব্রহ্মজ্ঞানায় বেদান্তবাক্যবিচারঃ কর্ত্তব্য ইতি শ্রুত্যর্থঃ সমগ্রোঽপি

সূত্রে সংগৃহীতঃ। এবং শাস্ত্রপ্রবৃত্তিহেতুত্বঞ্চ বিচারকর্ত্তব্যতায়া অন্বয়-ব্যতিরেকসিদ্ধম্। সতি হ্যনুবন্ধত্রয়োপেতে বিধৌ পুরুষাঃ প্রবর্ত্তন্তে জ্যোতিষ্টোমাদৌ তথা দর্শনাৎ। অসতি তু ন প্রবর্ত্তন্তে সপ্তদ্বীপা বসুমতীত্যাদৌ প্রবৃত্ত্যদর্শনাৎ।

এক্ষণে জিজ্ঞাস্য এই যে, "অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা" এই সূত্রটি বিধায়ক অথবা অনুবাদক ? বিধায়ক হইতে পারে না। কারণ, এই সূত্রের মধ্যে লিঙ্ লোট্ ও 'তব্য' প্রত্যয় দেখিতে পাওয়া যায় না। অনুবাদকও হইতে পারে না। কারণ, সে পক্ষে এই সূত্রটি অপ্রবর্ত্তক বলিয়া ইহা দ্বারা শ্রবণবিধির সংগ্রহ না হইবারই সম্ভাবনা হয়। এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, এই সূত্রে কর্ত্তব্য এই পদটির অধ্যাহার করিতে হইবে। জ্ঞান ও ইচ্ছা বস্তুতন্ত্রই হইয়া থাকে বলিয়া কৃতিসাধ্য হইতে পারে না, এই হেতু অধ্যাহৃত কর্ত্তব্যপদের সহিত জিজ্ঞাসা পদের অন্বয় হইতে পারে না। এইরূপ যদি শঙ্কা করা যায়, তবে (তাহার উত্তরে আমরা বলিব যে) এইরূপ অন্বয়ের অনুপপত্তি হয় বলিয়া জিজ্ঞাসা পদের দ্বারা অনুষ্ঠান-যোগ্য যে বিচার, তাহাই লক্ষিত হউক। অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধও সন্দংশ ন্যায়ের প্রভাবে এখানে অনায়াসে পাওয়া যাইতে পারে। কারণ, জ্ঞান ও ইচ্ছার সহিত বিচার সংদষ্টই আছে, যেহেতু, প্রথমতঃ ইচ্ছা উৎপন্ন হইবার পর বিচার হইলে, পরেই জ্ঞান উৎপন্ন হয়, (জিজ্ঞাসা শব্দের বিচারে) লক্ষণা স্বীকার করিলে বিচার নামক যে বিষয়ানুবন্ধ, তাহাই সিদ্ধ হয়, ব্রহ্মজ্ঞানরূপ যে ফলানুবন্ধ, তাহা সিদ্ধ হয় না। এই প্রকার উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, 'অজহৎ' লক্ষণার দ্বারা স্বার্থও এ স্থলে স্বীকৃত হইয়াছে। ব্রহ্মজ্ঞানের জনকতা অন্যথা উপপন্ন হয় না বলিয়া এ স্থলে বিচার যে বেদান্তবাক্যকেই অবলম্বন করিয়া হইবে, তাহাও বুঝিতে পারা যায়, কারণ, (বেদান্তবাক্যকে পরিত্যাগ করিয়া) অন্য বাক্যসমূহকে অবলম্বন পূর্ব্বক যাঁহারা বিচার করিয়া থাকেন, তাঁহাদের ব্রহ্মজ্ঞান হয়, এরূপ আমরা দেখিতে পাই না। অন্য কোন প্রকারে ব্রহ্মজ্ঞানের ফলত্ব সিদ্ধ হয় না বলিয়া তাহাতে মোক্ষের সাধনত্বই সিদ্ধ হয়। অধিকারিগণ যাহাকে চাহিয়া থাকেন, তাহাই ত ফল হয়। এখানে সাধনচতুষ্টয়সম্পন্ন অধিকারিগণ সকল প্রকার দুঃখের উচ্ছেদ ও নিরতিশয় আনন্দের প্রাপ্তি এবং তাহার সাধনকে পরিত্যাগ করিয়া অন্য কিছুই চাহেন না। তত্ত্বজ্ঞান নিজে দুঃখচ্ছেদ বা আনন্দা-

বাপ্তিস্বরূপ হইবে, তাহা সম্ভবপর নহে বলিয়া পরিশেষে তাহা সেই দুঃখচ্ছেদ বা আনন্দাবাপ্তির সাধন হইয়া থাকে। তবেই সিদ্ধ হইতেছে যে, সাধনচতুষ্টয়সম্পন্ন অধিকারীর পক্ষে বিহিত কর্ম্মসমূহের দ্বারা মোক্ষ সিদ্ধ হয় না বলিয়া মোক্ষ-সাধন ব্রহ্মজ্ঞানের জন্যই বেদান্তবাক্যসমূহের বিচার করিতে হইবে, এইরূপ সমগ্র শ্রুত্যর্থই এই সূত্রে সংগৃহীত হইয়াছে। এইরূপ বিচারকর্ত্তব্যতাই যে শাস্ত্রপ্রবৃত্তির হেতু হয়, তাহাও অন্বয়ব্যতিরেক দ্বারা সিদ্ধ হয়। অনুবন্ধাদিত্রয়-যুক্ত বিধি বিদ্যমান থাকিলেই মনুষ্যগণ তাহাতে প্রবৃত্ত হইয়া থাকে, ইহা জ্যোতিষ্টোমাদি যাগস্থলে দেখিতে পাওয়া যায়। আর ঐরূপ বিধি না থাকিলে তাহারা প্রবৃত্ত হয় না। কারণ, পৃথিবীর সাতটি দ্বীপ আছে, এইরূপ বাক্য শুনিলে কাহারও কোন বিষয়ে প্রবৃত্তি দেখিতে পাওয়া যায় না।

তাৎপর্য্য।—এখানে এইরূপ একটি শঙ্কার উদয় হইয়া থাকে যে, বেদব্যাস 'অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা' বলিয়া যে প্রথম সূত্রটি করিয়াছেন, এই সূত্রটি বেদান্ত-বাক্যসমূহের তাৎপর্য্যবিচাররূপ যে শ্রবণ, তাহার কি বিধায়ক? অথবা ইহা অন্য কোন প্রকারে প্রাপ্ত যে শ্রবণ, তাহারই অনুবাদমাত্র করিতেছে? যদি বল, এই সূত্রটি শ্রবণ বিষয়ে বিধানই করিতেছে, তাহাও ঠিক নহে, কারণ, ব্যাকরণশাস্ত্রে যে কয়টি প্রত্যয়কে বিধায়ক বলা যায় অর্থাৎ 'লিঙ্ লোট্' আর 'তব্য' এই সূত্রের মধ্যে তাহার কোনটিকেই দেখিতে পাওয়া যাই-তেছে না। অতএব এই সূত্রের দ্বারা শ্রবণের বিধান হইতেছে, তাহা বলা সম্ভবপর নহে। আর যদি বল যে, এই সূত্রটিকে বিধায়ক সূত্র না বলিয়া অনুবাদক সূত্র বলা যাউক, তাহাতে ক্ষতি কি? ইহাও ঠিক নহে। কারণ, এই সূত্রটিকে অনুবাদক বলিয়া অঙ্গীকার করিলে ইহা দ্বারা কাহারও কোন বিষয়ে প্রবৃত্তির সম্ভাবনা না থাকায় এই সূত্রের দ্বারা শ্রবণবিধির সংগ্রহ হইতেছে, এই প্রকার বলাও সম্ভবপর নহে, ফলে ইহা দাঁড়াইতেছে যে, এই সূত্রটিকে বিধায়ক অথবা অনুবাদক কিছুই বলা যাইতেছে না। সুতরাং এই সূত্রটি প্রমাণ বলিয়া পরিগৃহীতই হইতে পারে না। এইরূপ শঙ্কা পরি-হারের জন্য সিদ্ধান্তী বলিতেছেন যে, এই সূত্রের মধ্যে 'কর্ত্তব্য' এই প্রকার একটি পদের অধ্যাহার করিতে হইবে। এই কারণে এই সূত্রটিকে বিধায়ক বলিয়াই ধরিয়া লইতে হইবে। এক্ষণে জিজ্ঞাস্য এই যে, এইরূপ কর্ত্তব্য পদের অধ্যাহার করিলেও জিজ্ঞাসা এই পদের সহিত কর্ত্তব্য এই পদের অন্বয় কিরূপে

হইবে ? কারণ, জিজ্ঞাসা শব্দের মধ্যে দুইটি ভাগ আছে। একটি জ্ঞা-ধাতুর অর্থ -জ্ঞান এবং অন্যটি সন্ প্রত্যয়ের অর্থ ইচ্ছা। এই জ্ঞান ও ইচ্ছা বস্তুতন্ত্রই হয়, কৃতিসাধ্য হয় না। তাৎপর্য্য এই যে, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয় বা মনের অপেক্ষিত সম্বন্ধ হইলেই আমাদিগের জ্ঞান হইয়া থাকে, সেই সম্বন্ধ যদি না হয়, তাহা হইলে আমরা সহস্র প্রযত্ন করিলেও জ্ঞান হয় না। এইরূপ যে বিষয়টি প্রিয় অর্থাৎ সুখের সাধন, তাহাকে যদি আমরা সেই ভাবে জানিতে পারি,তাহা হইলেই আমাদিগের সেই বিষয়ে ইচ্ছা উৎপন্ন হইয়া থাকে। ঐরূপ জ্ঞান না থাকিলে কেবল দৈহিক প্রযত্ন দ্বারা আমাদিগের ইচ্ছা উৎপন্ন হয় না। এই কারণে জ্ঞান ও ইচ্ছাকে দার্শনিকগণ বস্তুতন্ত্র বলিয়া থাকেন, এই জ্ঞান এবং ইচ্ছা পূর্ব্বোক্ত কারণে যদি বস্তুতন্ত্রই হইল অর্থাৎ কৃতিসাধ্য হইল না, তবে সূত্রে কর্ত্তব্য পদের অধ্যাহার করিয়া কি লাভ হইবে? জিজ্ঞাসা শব্দের অর্থ—জ্ঞান বা ইচ্ছা। যদি বস্তুতন্ত্র বলিয়া কৃতিসাধ্য না হয়, তবে তাহার মধ্যে কোনটিও কর্ত্তব্য বলিয়া কখনই নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে না। এইরূপ শঙ্কা যদি কেহ করেন, তবে তাহার উত্তররূপে সিদ্ধান্তিগণ বলিয়া থাকেন যে, জিজ্ঞাসা পদের সহিত কর্ত্তব্য পদের অন্বয় এইরূপে অসম্ভব বলিয়া যখন বোধ হইতেছে, তখন অগত্যা জিজ্ঞাসা শব্দ দ্বারা কৃতিসাধ্য হইবার যোগ্য যে বিচার, তাহাই লক্ষিত হইবে। যদি বল, মীমাংসকগণ বলিয়াছেন যে, শক্যার্থের সহিত লক্ষ্যার্থের অবিনাভাব অর্থাৎ সম্বন্ধবিশেষ না থাকিলে লক্ষণা হয় না, প্রকৃত স্থলে, জিজ্ঞাসা শব্দের অর্থ জ্ঞান ও ইচ্ছার সহিত লক্ষ্যার্থ যে বিচার, তাহার সেইরূপ সম্বন্ধ যে আছে, তাহাতে প্রমাণ কি? ইহার উত্তর এই যে, বিচারটি ইচ্ছা ও জ্ঞান এই দুয়ের মধ্যে নিয়তভাবে অবস্থান করে বলিয়া এইরূপ অবস্থিতিকে সন্দংশ বলা যায়। এই সন্দংশ ন্যায়ের দ্বারা এ স্থলে জিজ্ঞাসা শব্দের বিচারে লক্ষণা অনায়াসে কল্পিত হইতে পারে। যদি বল, ইচ্ছা ও জ্ঞানের সহিত বিচারের সন্দংশরূপ যে সম্বন্ধ আছে, তাহাতে প্রমাণ কি ? তাহার উত্তর এই যে, লোকে জানিবার ইচ্ছা হইলে বিচার করিয়া থাকে এবং বিচার শেষ হইলে পরে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, ইহাই হইল—ইচ্ছা ও জ্ঞানের সহিত বিচারের সন্দংশ। এই সন্দংশ ন্যায়ের দ্বারাই জিজ্ঞাসারূপ শক্যার্থের সহিত বিচাররূপ লক্ষ্যার্থের অবিনাভাবরূপ যে সম্বন্ধ আছে, তাহা বুঝিতে পারা যায় এবং সেইরূপ সম্বন্ধ আছে বলিয়াই লক্ষণার সাহায্যে জিজ্ঞাসাপদের দ্বারা বিচাররূপ অর্থ অনায়াসেই পরিগৃহীত

হইতে পারে। তাহাই যদি হইল, তবে কর্ত্তব্যপদ অধ্যাহার করিয়া জিজ্ঞাসা পদের অর্থ যে বিচার, তাহার সহিত অন্বয় করিলে কোনও বাধা সম্ভাবনা থাকে না।

জিজ্ঞাসা শব্দের বিচারে লক্ষণা অঙ্গীকার করিলে শাস্ত্রারম্ভে হেতুভূত ত্রিবিধ অনুবন্ধের মধ্যে বিষয়রূপ যে অনুবন্ধ, তাহাই সিদ্ধ হয়; কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞান-রূপ যে ফল, তাহা অনুবন্ধরূপে সিদ্ধ হয় না। এ প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, অজহৎ স্বার্থলক্ষণা দ্বারা (অর্থাৎ যেরূপ লক্ষণা স্থলে মুখ্যার্থকে একেবারে পরিত্যাগ না করিয়া মুখ্যার্থের সহিত লক্ষ্যার্থকে গ্রহণ করা হয়, সেইরূপ লক্ষণা দ্বারা) স্বার্থ অর্থাৎ ব্রহ্মজ্ঞানরূপ যে ফল, তাহারও গ্রহণ হইয়াছে, সুতরাং ফলানুবন্ধও তাহার দ্বারা সূচিত হইয়াছে, এই যে বিচার করা হইবে, তাহা যে বেদান্তবাক্য অবলম্বন করিয়াই করিতে হইবে, তাহাও বুঝিতে পারা যায়, কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানের জন্য যে বিচার, তাহা বেদান্তবাক্যকে পরিত্যাগ করিয়া অন্য কোন বাক্যবিচার দ্বারা সম্ভবপর নহে। কারণ, বেদান্তবাক্য ব্যতিরিক্ত অন্য বাক্য যাঁহারা বিচার করিয়া থাকেন, তাঁহা-দিগের যে ব্রহ্মজ্ঞান হয়, ইহা লোকে দেখিতে পাওয়া যায় না, সুতরাং ব্রহ্ম-জ্ঞানার্থ যে বিচার, তাহা বেদান্তবাক্যকে অবলম্বন করিয়াই যে হইবে, তাহা নিশ্চিত। ব্রহ্মজ্ঞানকে যখন ফল বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, তাহার দ্বারাই বুঝিতে পারা যায় যে, সেই ব্রহ্মজ্ঞানই মোক্ষের সাধন। ফল কাহাকে বলে? অধিকারিগণ যাহাকে ইচ্ছা করিয়া থাকেন, তাহাই ত ফল হইয়া থাকে, বেদান্তশাস্ত্র বিচারে অধিকারিগণ মোক্ষকেই কামনা করিয়া থাকেন। সেই মোক্ষরূপ ফলের ব্রহ্মজ্ঞান যদি সাধন না হইবে, তাহা হইলে তাহাতে ফলত্বই বা কি প্রকারে থাকিবে? ইহা প্রসিদ্ধই আছে যে, সাধনচতুষ্টয়-সম্পন্ন অধিকারিগণ মোক্ষকেই কামনা করিয়া থাকেন। সেই মোক্ষের স্বরূপ কি? তাহা সকল প্রকার দুঃখের উচ্ছেদ ও নিরতিশয় আনন্দ-প্রাপ্তি, সেই মোক্ষ এবং তাহার যাহা সাক্ষাৎ সাধন, তাহা ছাড়া বিরক্ত পুরুষগণ অর্থাৎ বেদান্তবিচারের অধিকারী পুরুষগণ অন্য কিছু চাহেন না, ইহা প্রসিদ্ধই আছে। তত্ত্বজ্ঞান স্বয়ং দুঃখোচ্ছেদ বা আনন্দপ্রাপ্তিরূপ মোক্ষ হইতে পারে না বলিয়া, পরিশেষে তাহা সেই মোক্ষের সাধনরূপে পর্য্যবসিত হয়। ফল শব্দটির অর্থ—প্রয়োজন, সেই প্রয়োজন দুই প্রকার;—মুখ্য এবং গৌণ। মোক্ষ হইল মুখ্য প্রয়োজন আর তাহার সাধন হইল গৌণ প্রয়োজন।

এই কারণে মোক্ষের সাধন যে তত্ত্বজ্ঞান, তাহাও ফল বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে। এ পর্য্যন্ত যাহা বলা গেল, তাহার সংক্ষেপতঃ তাৎপর্য্য এই যে, সাধনচতুষ্টয়যুক্ত যে অধিকারী, তাহার পক্ষে কোন বিহিত যাগাদি কর্ম্মের দ্বারা মোক্ষ সিদ্ধ হইবার সম্ভাবনা নাই বলিয়া, তাহার পক্ষে মোক্ষের সাধক যে ব্রহ্মজ্ঞান, তাহাকে লাভ করিবার জন্য বেদান্তবাক্যসমূহের তাৎপর্য্য বিচার করিতে হইবে, ইহাই হইল শ্রোতব্য ইত্যাদি শ্রুতির অর্থ। এইরূপ অর্থই এই প্রথম সূত্রটির দ্বারা সংগৃহীত বা সংসূচিত হইয়াছে। এই বিচারের কর্ত্তব্যতা প্রযুক্তই যে ব্রহ্মমীমাংসারূপ বেদান্তদর্শনের আরম্ভ হইতেছে, ইহা অন্বয় ও ব্যতিরেকরূপ দ্বিবিধ প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হইয়া থাকে অর্থাৎ বিচার যদি কর্ত্তব্য হয়, তবেই সেই বিচারের প্রদর্শক শাস্ত্রের আরম্ভ করিতে হয়। আর বিচারের কর্ত্তব্যতা যদি না থাকে, তাহা হইলে তাদৃশ শাস্ত্রারম্ভের কোন আবশ্যকতাই থাকে না। প্রয়োজনও বিষয় এবং সেই প্রয়োজনও বিষয়ের সহিত ও অধিকারীর সম্বন্ধ, এই ত্রিবিধ অনুবন্ধযুক্ত বিষয়ক বাক্য থাকিলে পুরুষগণ প্রবৃত্ত হইয়া থাকে, কারণ, জ্যোতিষ্টোম প্রভৃতি যাগের স্থলে সেইরূপ দেখিতে পাওয়া যায়, আর সেইরূপ অনুবন্ধযুক্ত বিধিবাক্য না থাকিলে, কেবল অনুবাদক বাক্যের দ্বারা কাহারও কোনও বিষয়ে প্রবৃত্তি দেখিতে পাওয়া যায় না। ইহা লোকতঃ ও শাস্ত্রতঃ সিদ্ধ আছে।

বিমতং শাস্ত্রমারম্ভণীয়ং সম্ভাবিত-বিষয়-প্রয়োজনত্বাৎ কৃষ্যাদিবদিতি। ন চ সূত্রে বিষয়-প্রয়োজনানুপাদানান্নায়ং বিষয়ঃ সূত্রসিদ্ধ ইতি শঙ্কনীয়ং, মুখতোঽনুপাদানেঽপ্যর্থাৎ সূচিতত্বাৎ। সূত্রস্য হি সূচনমলঙ্কারো ন তু দোষায়। তত্র তাবজ্জন্মাদ্যস্য যত ইত্যাদি শাস্ত্রেণ বিচার্য্যাণাং বেদান্তানাং "স বা অয়মাত্মা ব্রহ্মে"-ত্যাদি শ্রুতিপ্রসিদ্ধং ব্রহ্মাত্মৈকত্বং বিষয়ঃ। তচ্চৈকত্বমখণ্ডৈকরসবস্তুপ্রতিপাদকেন ব্রহ্মশব্দেন সূত্রে সূত্রিতম্। "তরতি শোকমাত্মবিৎ," "ব্রহ্মবিদাপ্নোতি পর"মিত্যাদি শ্রুতিপ্রসিদ্ধং দুঃখচ্ছেদব্রহ্মপ্রাপ্তী প্রয়োজনম্। তে চ তৎসাধনভূত-ব্রহ্মজ্ঞান-নির্দ্দেশাৎ সূত্রিতে এব। ন কেবলং সূত্রকারো বিষয়প্রয়োজনে সূচিতবান্। কিন্তু তয়োরুপপাদনং চৈবমভিপ্রেয়ায়। বিমতং শাস্ত্রং

সম্ভাবিতবিষয়প্রয়োজনম্ অবিদ্যাত্মকবন্ধপ্রত্যনীকত্বাৎ জাগ্রদ্বোধবদিতি। ন চ বন্ধস্যাবিদ্যাত্মকত্বমসূত্রসূচিতমিতি বাচ্যম্। বন্ধস্য জ্ঞাননিবর্ত্ত্যত্বাঙ্গীকারেণৈব তৎসূচনাৎ। তথাহি। নিঃশেষ-দুঃখনিবর্ত্তকত্বং তাবদ্ ব্রহ্মজ্ঞানস্য ফলত্বসিদ্ধয়ে সূত্রকারেণাঙ্গীকৃতম্। প্রমাতৃত্ব-কর্তৃত্ব-ভোক্তৃত্বাদিবন্ধশ্চ সর্ব্বোঽপি দুঃখ-বীজত্বাদ্ দুঃখমেব।

যে বেদান্তবিচাররূপ শাস্ত্রের আরম্ভ করা হইতেছে, তাহার হেতভূত সেই বিচারকর্ত্তব্যতা এই প্রথম সূত্রটির দ্বারা এই ভাবে নির্ণীত হইয়াছে। বিপ্রতিপত্তির বিষয় শাস্ত্র আরম্ভের যোগ্য, কারণ, তাহাতে বিষয় এবং প্রয়োজন সম্ভাবিত হইতেছে, যেমন কৃষি প্রভৃতি কর্ম্ম। সূত্রে বিষয় এবং প্রয়োজনের উল্লেখ না থাকায় এই বিষয়টি সূত্রের দ্বারা সূচিত হইতেছে না, এরূপ শঙ্কা করা উচিত নহে। কারণ, সাক্ষাৎভাবে সূত্রের দ্বারা ইহা প্রতিপাদন না থাকিলেও অর্থবশতঃ ইহা সূচিত হইতেছে, সংক্ষেপে বিষয়-সূচন করা সূত্রের পক্ষে অলঙ্কারই হয়, ইহা দোষের কারণ নহে। এই বেদান্তসূত্রের মধ্যে ‘জন্মাদ্যস্য যতঃ’ (যাহা হইতে এই বিশ্বের জন্ম, স্থিতি ও লয়) ইত্যাদি শাস্ত্রের দ্বারা বিচার্য্য বেদান্তবাক্য-সমূহের জীব-ব্রহ্মের একত্বই প্রতিপাদ্য বিষয়। সেই একত্ব ‘স বা অয়মাত্মা ব্রহ্ম’ (সেই এই জীবই ব্রহ্ম) ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা প্রসিদ্ধ প্রকৃষ্টরূপে সিদ্ধ হইয়া থাকে, আরও এই জীব-ব্রহ্মের যে একত্ব, তাহা অখণ্ডৈকরস পরমার্থবস্তুপ্রতিপাদক ব্রহ্মশব্দের দ্বারাই সূত্রে সূচিত হইয়াছে। ‘তরতি শোকমাত্মবিৎ’ (আত্মবিৎ ব্যক্তি শোক অতিক্রম করেন) ‘ব্রহ্মবিদাপ্নোতি পরং’ (ব্রহ্মবিৎ পরম প্রয়োজন অর্থাৎ মোক্ষকে প্রাপ্ত হইয়া থাকেন) ইত্যাদি শ্রুতির দ্বারা দুঃখের উচ্ছেদ ও ব্রহ্মপ্রাপ্তিরূপ প্রয়োজনই সিদ্ধ হইয়া থাকে। সেই দুঃখোচ্ছেদ ও ব্রহ্মপ্রাপ্তিরূপ প্রয়োজন ও তাহার সাধনভূত ব্রহ্মজ্ঞানের নির্দ্দেশ দ্বারা সূচিতই হইয়াছে, সূত্রকার যে কেবল বিষয় ও প্রয়োজন এই দুইটিকে সংক্ষেপতঃ সূচিত করিয়াছেন মাত্র, তাহা নহে, কিন্তু এই ভাবে সেই দুইটির উপপাদনও যে তাঁহার অভিপ্রেত, তাহাও বুঝিতে হইবে। বিপ্রতিপত্তির বিষয় এই যে শাস্ত্র, ইহার প্রয়োজন ও বিষয়ের সম্ভবপরতা আছে, কারণ,

ইহা অবিদ্যারূপ যে বন্ধ, তাহার প্রতিকূল হইয়া থাকে, যেমন জাগরণ-কালীন বোধ বা জ্ঞান। বন্ধের অবিদ্যাত্মকতা সূত্রের দ্বারা সূচিত হয় নাই, এরূপ বলা উচিত নহে, কারণ, সূত্রকার যখন জ্ঞানের দ্বারা বন্ধের নিবৃত্তি হয়, এইরূপ স্বীকার করিয়াছেন, তখন ইহা দ্বারাই তাহা সূচিত হইয়াছে। সূত্রের তাৎপর্য্যার্থ দেখিলে এইরূপ বুঝা যায় যে, ব্রহ্মজ্ঞানের ফলত্বসিদ্ধির জন্য সূত্রকার তাহার অশেষ দুঃখনিবর্ত্তকত্ব অঙ্গীকারই করিয়াছেন। প্রমাতৃত্ব, কর্ত্তৃত্ব এবং ভোক্তৃত্বাদিরূপ সকল প্রকার বন্ধই দুঃখের বীজস্বরূপ হয় বলিয়া তাহাও দুঃখস্বরূপ।

তাৎপর্য্য।—বিচার যখন করিতে হইবে, তখন বক্ষ্যমাণ যে বেদান্ত-শাস্ত্ররূপ বিচারশাস্ত্র, তাহারও আরম্ভ করিতেই হইবে, এই বিষয়টি এই প্রথম সূত্রের দ্বারা এই ভাবেই নির্ণীত হইয়া থাকে, যথা—

প্রথম—প্রতিজ্ঞা। আরম্ভ করিতে হইবে কি না, এই প্রকার সংশয়ের বিষয়, এই বেদান্তশাস্ত্রের আরম্ভ করিতেই হইবে। দ্বিতীয়—হেতু। কারণ, এই শাস্ত্রের বিষয় এবং প্রয়োজন সম্ভাবিত। তৃতীয়—দৃষ্টান্ত। যেমন কৃষি প্রভৃতি।

এক্ষণে দ্রষ্টব্য এই যে, কোন একটি বিষয়, যাহা সন্দিগ্ধ হইয়াছে, তাহা নিরূপণ করিতে হইলে তার্কিকগণ অনুমানরূপ প্রমাণের আশ্রয় করিয়া থাকেন। সেই অনুমান করিতে হইলে চারিটি বিষয়ের নির্দ্দেশ আবশ্যক।

প্রথম—পক্ষ, দ্বিতীয়—সাধ্য, তৃতীয়—সাধন বা হেতু, চতুর্থ—দৃষ্টান্ত। যাহাতে কোন বস্তু আছে কি না, এইরূপ সন্দেহ হয়, তাহাকে পক্ষ কহে। সেই পক্ষে আছে কি নাই, এইরূপ সন্দেহের বিষয় যে বস্তু, তাহাকে সাধ্য কহে। সেই সাধ্যের ব্যাপ্য যে বস্তু, তাহাকে হেতু বলে। ব্যাপ্য শব্দের অর্থ ব্যাপ্তিবিশিষ্ট, যাহা না থাকিলে যাহা থাকিতে পারে না, সেই দুইটি বস্তুর মধ্যে পূর্ব্বটি ব্যাপক, এবং পরটি ব্যাপ্য, যেমন বহ্নি না থাকিলে ধূম থাকিতে পারে না, এই জন্য বহ্নিকে ব্যাপক বলা যায়, এবং ধূমকে ব্যাপ্য বলা যায়।

তৃতীয়—দৃষ্টান্ত। যে স্থানে এইরূপ ব্যাপ্য ও ব্যাপকের সদ্‌ভাব উভয়বাদী কর্ত্তৃক অঙ্গীকৃত হয়, তাহাকেই দৃষ্টান্ত কহে। ধূমের দ্বারা পর্ব্বতে বহ্নির

অনুমান করিতে যাইয়া, বাদী দৃষ্টান্তরূপে মহানস বা রন্ধনশালার উল্লেখ করিয়া থাকেন। কারণ, সেখানে ধূম ও বহ্নি উভয়ই আছে, ইহা উভয়বাদীই স্বীকার করিয়া থাকেন। প্রকৃত স্থলে, পক্ষ হইতেছে আরম্ভণীয় ব্রহ্মমীমাংসা-সূত্র। কারণ, এই ব্রহ্মমীমাংসাসূত্রের আরম্ভ করিতে হইবে কি না, এই প্রকার সংশয় হইতেছে। প্রাচীনগণ এইরূপ পক্ষ নির্দ্দেশ করিতে যাইয়া তাহার বিশেষণরূপে 'বিমত' এই শব্দটি প্রয়োগ করিতেন। 'বিমত' শব্দের অর্থ সন্দিগ্ধ বা বিপ্রতিপত্তির বিষয়। এখানেও ব্রহ্মমীমাংসা-সূত্ররূপ শাস্ত্রটি আরম্ভ করিতে হইবে কি না, এই প্রকার সংশয় বা বিপ্রতি-পত্তির বিষয় হইয়াছে, সুতরাং তাহাকে বিমত বলা যাইতে পারে। আরম্ভ করা যাইবে অর্থাৎ আরম্ভণীয়, এইটি হইতেছে—সাধ্য। বিষয় এবং প্রয়োজনের সম্ভাব আছে, এইরূপ বাক্যটি হেতুকে প্রদর্শন করিতেছে, "কৃষি প্রভৃতির ন্যায়" এইরূপ শব্দের দ্বারা দৃষ্টান্তের স্বরূপ প্রদর্শিত হইয়াছে। কৃষিশাস্ত্রের বিষয় হইল—কৃষিকার্য্য। তাহা অসম্ভব নহে, এবং তাহা দ্বারা প্রয়োজনও সিদ্ধ হইয়া থাকে, ইহা সকলেই অঙ্গীকার করেন। সুতরাং বিষয় ও প্রয়োজন থাকা নিবন্ধন কৃষিশাস্ত্র যেরূপ আরম্ভণীয় বলিয়া অঙ্গীকৃত হয়, সেইরূপ বিষয় ও প্রয়োজন থাকা নিবন্ধন এই বেদান্তসূত্ররূপ শাস্ত্রটিরও আরম্ভ করা আবশ্যক। ইহাই বুঝাইবার জন্য এই দৃষ্টান্তের উপন্যাস করা হইয়াছে।

মীমাংসকগণ পরকে বুঝাইবার জন্য অনুমান করিতে প্রবৃত্ত হইয়া, এই তিন প্রকার বাক্য অর্থাৎ প্রতিজ্ঞাবাক্য, হেতুবাক্য ও দৃষ্টান্তবাক্যের প্রয়োগরূপ ন্যায় প্রয়োগ করিয়া থাকেন। এইরূপ ত্রিবিধ বাক্যকে একত্র করিয়া প্রয়োগ করাকে ন্যায়-প্রয়োগ বলা যায়। নৈয়ায়িকগণ কিন্তু ন্যায়-প্রয়োগস্থলে প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমনরূপ পাঁচটি বাক্যের প্রয়োগ করিয়া থাকেন। প্রকৃতস্থলে অনাবশ্যক বিবেচনায় এই পঞ্চাবয়ব-যুক্ত ন্যায়ের বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যা করা হইল না। এইরূপ ন্যায়-প্রয়োগ করিবার পর বিষয় এবং প্রয়োজনের সদ্‌ভাবরূপ যে হেতুর উপন্যাস করা হইয়াছে, তাহা বাস্তবিক বিদ্যমান আছে কি না, অর্থাৎ বেদান্তশাস্ত্রের বিষয় ব্রহ্ম, এবং প্রয়োজন মুক্তি সম্ভবপর কি না, তাহাই নিরূপণ করিবার জন্য প্রতিবাদিগণ এইরূপ শঙ্কা করিয়া থাকেন যে, এই বিষয় এবং প্রয়োজন বাস্তবপক্ষে প্রমাণসিদ্ধ নহে, কারণ, প্রথমসূত্রের মধ্যে সূত্রকার স্বয়ং বিষয়

এবং প্রয়োজনের কোনরূপ উল্লেখ করেন নাই। ইহার উত্তরে সিদ্ধান্তী এই কথা বলেন যে, সাক্ষাৎভাবে সূত্রকার বেদান্তশাস্ত্রের অর্থাৎ ব্রহ্মমীমাংসা-সূত্রের ইহা বিষয় এবং ইহা প্রয়োজন, এরূপ স্পষ্ট নির্দ্দেশ না করিলেও, যে ভাবে তিনি সূত্র রচনা করিয়াছেন, তাহার দ্বারা ফলতঃ উক্ত বিষয় ও প্রয়োজন সূচিত হইয়াছে। সূত্রের দ্বারা স্পষ্টভাবেই যে সকল কথা বলিতে হয়, তাহা নহে, ইঙ্গিতের দ্বারা আবশ্যক বস্তু সূচনা করাই সূত্রের পক্ষে অলঙ্কার হইয়া থাকে। এখানেও তাহাই করা হইয়াছে, সুতরাং সূত্রে কোন দোষ নাই। কি ভাবে সূত্রকার বিষয়ের সূচনা করিয়াছেন, তাহাই এখন দেখা যাউক। 'জন্মাদ্যস্য যতঃ' এই সূত্র হইতে আরম্ভ করিয়া শেষ সূত্রটি পর্য্যন্ত যে গ্রন্থ রচিত হইয়াছে, তাহার দ্বারা বেদান্ত অর্থাৎ উপনিষদ্-বাক্যসমূহেরই তাৎপর্য্য বিচার করা হইয়াছে, সেই বেদান্ত বা উপনিষদের মধ্যে "স বা অয়মাত্মা ব্রহ্ম" এই প্রকার যে সকল বাক্য আছে, তাহার দ্বারা আমাদিগের এই জীবভাবে প্রসিদ্ধ আত্মাই যে ব্রহ্ম অর্থাৎ জীব ও ব্রহ্মের মধ্যে কোন প্রকার ভেদ বা পার্থক্য নাই, এইরূপ জীব ও ব্রহ্মের ঐক্যই প্রতিপাদিত হইয়া থাকে, সূত্রের মধ্যে ব্রহ্ম এই শব্দটি প্রয়োগ করিয়া সূত্রকার প্রকারান্তরে এই জীব ও ব্রহ্মের ঐক্যই যে শারীরক সূত্ররূপ শাস্ত্রের প্রধানভাবে প্রতিপাদ্য বিষয়, তাহা বুঝাইয়াছেন। সুতরাং বিষয়ের সদ্‌ভাব নাই বলিয়া এই শাস্ত্র আরম্ভণীয় নহে, এই বলিয়া যে শঙ্কা, তাহাও অকিঞ্চিৎকর।

তাহার পর আরও দেখ যে, উপনিষদের মধ্যে 'তরতি শোকমাত্মবিৎ' বা "ব্রহ্মবিদাপ্নোতি পরম্" এইরূপ যে সকল বাক্য আছে, তাহার দ্বারা ইহা সিদ্ধ হয় যে, আত্মজ্ঞান হইলে বা ব্রহ্মজ্ঞান হইলে জীবের সকল প্রকার দুঃখের নিবৃত্তি হয় এবং তাহার অজ্ঞানকল্পিত যে সংসারিভাব, তাহা বিধ্বস্ত হইয়া যায়; সুতরাং তাহার ব্রহ্মস্বরূপেই অবস্থিতি হইয়া থাকে। এই অজ্ঞাননিবৃত্তি পুরঃসর যে ব্রহ্মভাবপ্রাপ্তি, ইহাই বেদান্তশাস্ত্রে মুক্তির স্বরূপ বলিয়া নির্দ্দেশ হইয়াছে। সূত্রকার যখন ব্রহ্মজ্ঞানের জন্য উপনিষদ্-বাক্যের তাৎপর্য্য বিচার করা আবশ্যক, এই ভাবের প্রতিজ্ঞা এই সূত্রের দ্বারা করিয়াছেন, তাহাতেই প্রকারান্তরে মুক্তিরূপ প্রয়োজনেরও সূচনা তিনি করিয়াছেন। কারণ, ব্রহ্মজ্ঞানের ফল মুক্তি ব্যতিরিক্ত ত আর কিছুই হইতে পারে না। সুতরাং সূত্রের দ্বারা পরোক্ষভাবে মুক্তিরূপ প্রয়োজনেরও

সূচনা করা হইয়াছে, এই জন্য প্রয়োজনের সদ্‌ভাব সূত্রে নাই বলিয়া শাস্ত্র নিষ্প্রয়োজন, সুতরাং এই কারণে আরম্ভণীয় নহে, এরূপ শঙ্কাও অকিঞ্চিৎকর।

সূত্রকার যে কেবল বিষয় ও প্রয়োজনের সদ্‌ভাব আছে, এই মাত্র সূচনা করিয়াই বিরত হইয়াছেন, তাহা নহে, কিন্তু সেই বিষয় এবং প্রয়োজনের উপপত্তিও কিরূপে করিতে হইবে, সে বিষয়েও এইরূপ অভিপ্রায় সূচনা করিয়াছেন, তাঁহার অভিপ্রায়ানুসারে অনুমান করিতে হইলে এই ভাবে প্রতিজ্ঞা প্রভৃতি বাক্য তিনটির নির্দ্দেশ করিতে হইবে, সাধ্য,—'বিমত' শাস্ত্রের বিষয় ও প্রয়োজন সম্ভাবিত আছে। হেতু,—কারণ, এই শাস্ত্র অবিদ্যারূপ বন্ধের প্রতিকূল। দৃষ্টান্ত,—জাগ্রত-কালীন বোধ। এইরূপ ন্যায়প্রয়োগের মধ্যে প্রতিজ্ঞাবাক্যের দ্বারা পক্ষ ও সাধ্য নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, তাহার মধ্যে 'বিমতশাস্ত্র' এই অংশটি পক্ষের নির্দ্দেশ করিতেছে। সম্ভাবিত বিষয়প্রয়োজনবিশিষ্টতাই সাধ্য। সম্ভাবিত শব্দের অর্থ যুক্তিযুক্ত, অর্থাৎ অবাধিত, ফলে দাঁড়াইতেছে যে, বেদান্ত-শাস্ত্রের প্রতিপাদ্য যে ব্রহ্মরূপ বিষয় এবং সেই ব্রহ্মজ্ঞানের ফল যে মুক্তিরূপ প্রয়োজন, সেই দুইটি সম্ভাবিত অর্থাৎ যুক্তি ও প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ, সুতরাং বাধিত নহে। অবিদ্যারূপ যে বন্ধ অর্থাৎ সকল দুঃখের কারণ, তাহার নিবর্ত্তকও এই শাস্ত্রই যে হইয়া থাকে, তাহাও স্থির। যাহা অজ্ঞান ও তন্মূলক বন্ধের বা ক্লেশের নিবর্ত্তক হয়, তাহা যে বিষয় ও প্রয়োজনযুক্ত, তাহাও স্থির, এইরূপ তাৎপর্য্যই হেতুবাক্যের দ্বারা সূচিত হইতেছে। উক্তরূপ সাধ্য অর্থাৎ বিষয় প্রয়োজনবত্ত্ব এবং সাধন অর্থাৎ অজ্ঞান প্রতিপক্ষত্ব বা তন্নিবর্ত্তকত্ব এই সাধ্য ও হেতুদ্বয়ের পরস্পর অবিনাভাবরূপ সম্বন্ধ যে আছে, তাহা বুঝাইবার জন্য জাগরণকালীন বোধকে দৃষ্টান্তরূপে উপন্যাস করা হইয়াছে। স্বপ্নাবস্থায় কদাচিৎ আমরা স্বপ্নকালীন অনুভবজনিত অজ্ঞানমূলক ক্লেশের অনুভব করি এবং জাগরণ হইলে আমাদিগের যে বোধ হয়, সেই বোধ, সেই স্বপ্নকালীন ভ্রান্তিজনিত দুঃখের নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, ইহা সাধারণতঃ লোকে দেখিতে পাওয়া যায়। এই জাগ্রত বোধই এ স্থলে দৃষ্টান্তরূপে উপন্যস্ত হইয়াছে, কারণ, জাগ্রদ্‌বোধের বিষয় আমার আত্মা, এবং তাহার ফল বা প্রয়োজন—স্বপ্নাবস্থার অজ্ঞানকল্পিত যে দুঃখ বিকল্প নিবৃত্তি। এইরূপ বিষয় এবং প্রয়োজন, জাগ্রদ্‌বোধের কেন স্থলে বিদ্যমান

যে নীলরূপ, তদ্‌বিষয়ক জ্ঞান কখনই নিজের বিষয় যে নীলরূপ, কিম্বা সেই আম্রে বিদ্যমান যে রসাদি, অথবা সেই নীলরূপের বিরোধী যে পীত-বর্ণতা প্রভৃতি গুণ, তাহাকে নিবৃত্ত করে না। চতুর্থ পক্ষে, আমাদিগেরই সম্মত মতেরই আপত্তি হইতেছে, আশ্রয়গত কোন অতিশয় ঐ জ্ঞান উৎপন্ন করিয়া দেয়, এইরূপ যে পক্ষ, সে বিষয়েও এইরূপ জিজ্ঞাস্য যে, ইহা কি আশ্রয়ের নিবৃত্তি, কিম্বা আশ্রয়গত গুণসমূহের নিবৃত্তি, অথবা আশ্রয় এবং বিষয় এই উভয়ে বিদ্যমান যে সমুদয় ধর্ম্ম, তাহাদিগের নিবৃত্তি ?

প্রথম বিকল্প হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে প্রতিক্ষণেই আত্ম-বিনাশের আপত্তি হয়। দ্বিতীয় পক্ষ সম্ভবপর নহে, কারণ, ঘটজ্ঞানের দ্বারা আত্মগত যে ধর্ম্মাদি গুণ আছে, তাহার নিবৃত্তি হয় না। তৃতীয় বিকল্পও হইতে পারে না, কারণ, নিজ দেহের জ্ঞানের দ্বারা দেহ ও আত্মাতে বিদ্যমান যে সমুদয় ধর্ম্ম, তাহাদেরও নিবৃত্তি হয় না। আর যদি বল, "তমেব বিদিত্বাঽতি-মৃত্যুমেতি" (তাহাকেই জানিয়া মৃত্যুকে অতিক্রম করিয়া থাকে) এইরূপ শ্রুতির বলে বন্ধ বাস্তবিক হইলেও জ্ঞানের দ্বারা তাহা নিবৃত্ত হইতে পারে, এই প্রকার উক্তি সঙ্গত নহে। কারণ, বন্ধ সত্য কি অসত্য, এই বিষয়ে শ্রুতি স্পষ্টভাবে কিছুই নির্দ্দেশ করে নাই। আমরা কিন্তু জ্ঞান হইতে বন্ধের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, এই প্রকার শ্রুতিপ্রতিপাদিত অর্থ দেখিয়া, বন্ধ যে অবিদ্যাকল্পিত, তাহার কল্পনা করিয়া থাকি। যেমন জ্যোতিষ্টোম প্রভৃতি যাগসমূহে শ্রুতিসমূহের দ্বারা অবগত যে স্বর্গসাধনতা, তাহারই উপপত্তির জন্য তোমরা অপূর্ব্ব কল্পনা করিয়া থাক, ইহাও সেইরূপ। আর যদি বল, সে স্থলে জ্যোতিষ্টোমাদি যাগরূপ কর্ম্মগুলি যেহেতু—ক্ষণিক, সেই হেতু তাহারা কালান্তরে উৎপন্ন হইবে যে স্বর্গাদিফল, তাহার সাধন হইতে পারে না। এইরূপ লোকপ্রসিদ্ধ নিয়মই সেখানে অদৃষ্টের কল্পক হয়, তাহা হইলে (আমরাও বলিব) প্রকৃতস্থলেও জ্ঞান অজ্ঞানেরই নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, এইরূপ যে লোকপ্রসিদ্ধ ব্যাপ্তিনিয়ম আছে, তাহাই এ স্থলে (বন্ধ যে পারমার্থিক নহে, তাহার) কল্পক হইবে। এই কারণে বন্ধ যে পারমার্থিক নহে, তাহাই অবশেষে দাঁড়াইতেছে, এই ভাবেই ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হইয়া থাকে যে বন্ধ, তাহা যে অজ্ঞানাত্মক, তাহাও সূত্রের দ্বারাই সূচিত হইয়াছে।

তাৎপর্য্য।—জীবের সংসারবন্ধন যে মায়ামাত্র বা অজ্ঞানাত্মক অর্থাৎ ইহা পারমার্থিক নহে, ইহা সূত্রকার স্পষ্টভাবে না বলিলেও, কি ভাবে বেদান্তসূত্র হইতেই ইহা বুঝিতে পারা যায়, তাহাই বুঝাইবার জন্য এক্ষণে বিচারের অবতারণা করা হইতেছে। সে বিচারটি এইরূপ,—এই যে জীবের সংসারবন্ধন, ইহা কি সত্য ? অথবা অজ্ঞানকল্পিত মাত্র ? যদি ইহাকে সত্য বলিয়া মানা যায়, তাহা হইলেও ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারা ইহার নিবৃত্তি হইতে পারে না, কারণ, জ্ঞান অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞান, অজ্ঞান বা সেই অজ্ঞানকল্পিত বস্তুরই নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, ইহা লোকে দেখিতে পাওয়া যায়। কোনরূপ জ্ঞানের দ্বারা কোনও সত্য বস্তুর যে নিবৃত্তি হয়, ইহাই ত লোকসিদ্ধ নহে। শুক্তির অজ্ঞান হইতে ভ্রান্তিময় রজত উৎপন্ন হইয়া থাকে, আবার শুক্তির প্রকৃত স্বরূপ বুঝিতে পারিলে সেই অজ্ঞান ও তৎকল্পিত প্রাতিভাসিক রজতের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, ইহাই লোকসিদ্ধ নিয়ম। জীবের সংসারবন্ধকে যদি যথার্থ সত্য বলিয়া অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে কখনই ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারা তাহার নিবৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং বন্ধের পারমার্থিকত্ব সম্ভবপর নহে।

এ স্থলে কোন কোন একদেশী এইরূপ কল্পনা করিয়া থাকেন যে, হউক না কেন বন্ধ পারমার্থিক, কিন্তু শ্রুতিপ্রমাণবলে ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারা সেই পারমার্থিক বন্ধেরই নিবৃত্তি হইবে, তাহাতে ক্ষতি কি ? একদেশিগণের এই প্রকার উক্তিও যে যুক্তিসহ নহে, এক্ষণে তাহাই দেখান হইতেছে,—পারমার্থিক বন্ধের ব্রহ্মজ্ঞান হইতে নিবৃত্তি হইয়া থাকে, এইরূপ মত যাঁহারা পোষণ করেন, তাঁহাদিগকে প্রথমেই জিজ্ঞাসা করা যাইতেছে যে, এই যে 'জ্ঞান হইতে নিবৃত্তি হয়' বলা হইতেছে, ইহা দ্বারা কি বুঝা যাইবে ? জ্ঞানের বিষয় এবং আশ্রয় পরস্পর পৃথক্। আচ্ছা, জ্ঞান যাহাকে নিবৃত্ত করে, তাহা কি জ্ঞানের বিষয়ে কিছুর নিবৃত্তি ? বা জ্ঞানের আশ্রয়ে কোন বস্তুর নিবৃত্তি ?

যদি বল, জ্ঞানের যাহা বিষয়, তাহাতে কোন বস্তুর নিবৃত্তিরূপ যে অতিশয় বা ধর্ম্ম, তাহাই জ্ঞান উৎপন্ন করিয়া থাকে, তাহা হইলে আমরা জিজ্ঞাসা করিব যে, জ্ঞানের বিষয় যে সংসারী আত্মা, তাহা ঐ জ্ঞান হইতে নিবৃত্ত হয় কি না, যদি তাহাই অঙ্গীকার কর, অর্থাৎ জ্ঞান নিজের বিষয় যে আত্মা, তাহাকেই নিবৃত্ত করিয়া থাকে, তাহা ঠিক নহে। কারণ, জ্ঞানের যাহা বিষয় হইয়া থাকে, জ্ঞান তাহাকে নিবৃত্ত করিতে পারে না—ইহাই হইল লোকসিদ্ধ

নিয়ম। একটি অর্দ্ধপক্ক আম্র, তাহাতে কোন অংশে পীতবর্ণ, কোন অংশে রক্তবর্ণ এবং কোন অংশে নীলবর্ণ দেখিতে পাওয়া যায়। এই আম্রের নীলবর্ণ-বিষয়ক যে জ্ঞান, তাহা নীলবর্ণের নিবৃত্তির কারণ হইয়া থাকে, ইহা কেহই স্বীকার করে না। সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও ব্রহ্মজ্ঞান বস্তুতঃ ব্রহ্ম হইতে অভিন্ন যে জীব, তাহাকেই বিষয়রূপে প্রকাশিত করে। এই ব্রহ্মজ্ঞান, সেই স্বপ্রকাশিত জীবরূপ যে আত্মা, তাহার নিবৃত্তি করিবে, ইহা কিরূপে সম্ভবপর হইবে?

এখন যদি বল যে, ব্রহ্মজ্ঞান যে জীবরূপ আশ্রয়ে উৎপন্ন হইয়া থাকে, সেই জীবে অন্য যত প্রকার ধর্ম্ম বা গুণ আছে, তাহা তাহারই নিবৃত্তি করিবে, তাহাও বলা যায় না। কারণ, পূর্ব্বকথিত দৃষ্টান্তস্থলই দেখ, অর্দ্ধপক্ক আম্রে যে পীততা, তাহা সেই আম্রগত রস প্রভৃতির নিবর্ত্তক কখনই হয় না, সেইরূপ প্রকৃত স্থলে জীবাশ্রিত যে ব্রহ্মজ্ঞান, তাহা জীবগত অন্য যে সমুদয় ধর্ম্ম আছে, তাহার নিবর্ত্তক হইবে কি প্রকারে? আর যদি বল যে, জীবাশ্রিত যে ব্রহ্মজ্ঞান, তাহার বিষয় হইতেছে—অখণ্ডৈকরসত্ব অর্থাৎ নিরুপাধিক সচ্চিদানন্দরূপতা। সেই অখণ্ডৈকরসত্বের বিরোধী জীবগত যে কর্ত্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি ধর্ম্ম আছে, উক্ত ব্রহ্মজ্ঞান তাহাদেরই নিবর্ত্তক হইবে, ইহাই বা কিরূপে সম্ভবপর হইবে? কারণ, লোকে ত এ প্রকার দেখিতে পাওয়া যায় না। উল্লিখিত দৃষ্টান্তস্থলেই দেখ, আম্রগত যে নীলবর্ণ আছে, তাহার যে জ্ঞান, তাহা সেই নীলরূপের বিরোধী অন্তভাগে অবস্থিত যে আম্রের পীতাদি রূপ, তাহার নিবৃত্তি করিবে, ইহা সম্ভব হয় না। আর যদি বল, জ্ঞান স্ববিষয়গত যে অনববোধ বা অজ্ঞান, তাহারই নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, তাহা হইলে বলিব, ইহাই যদি তোমাদিগের প্রকৃত উদ্দেশ্য হয়, তাহা হইলে তোমরা আমাদিগেরই মত অবলম্বন করিলে। কারণ, আমরাও ত এ কথা বলিতেছি যে, ব্রহ্মজ্ঞান তাহার বিষয়গত যে অবিদ্যা বা অজ্ঞান, তাহারই নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, সেই অজ্ঞানেরই ত ফল সংসারবন্ধ বা কর্ত্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি।

তাহার পর আর একটি কথা তোমরা বলিয়াছিলে যে, জ্ঞানের ফল তাহার আশ্রয়েই হইয়া থাকে, অর্থাৎ জ্ঞান নিজের আশ্রয় যে আত্মা, তাহাতে কোন প্রকার অতিশয় বা অবস্থান্তর উৎপাদন করে, এ পক্ষেও আমরা তোমাদিগকে জিজ্ঞাসা করিতেছি যে, এই যে নিবৃত্তি বা অতিশয় জ্ঞানের দ্বারা হইয়া থাকে, এ নিবৃত্তি কাহার? ইহা কি আশ্রয়ের নিবৃত্তি?

যদি বল, ক্ষতি কি, আশ্রয়ের নিবৃত্তিই ধরিয়া লইলাম। এ প্রকার উক্তিও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে আশ্রয়স্বরূপ যে আত্মা, প্রতিক্ষণে তাহারই বিনাশ স্বীকার করিতে হয়। আর যদি বল, এ জ্ঞানের দ্বারা জ্ঞানের আশ্রয় যে আত্মা, তাহাতে বিদ্যমান যে ধর্ম্মাদিগুণ, তাহারই নিবৃত্তি হইয়া থাকে। তাহাও ঠিক নহে। কারণ, ঘটজ্ঞানের দ্বারা সেই ঘট-জ্ঞানের আশ্রয়স্বরূপ যে আত্মা, তদ্‌গত ধর্ম্মাদির নিবৃত্তিও লোকে দেখা যায় না। আর যদি বল যে, জ্ঞানের দ্বারা সেই জ্ঞানের আশ্রয় এবং বিষয় এই উভয়গত ধর্ম্মের নিবৃত্তি হয়, তাহাও ঠিক নহে। কারণ, আমাদিগের যে দেহবিষয়ক জ্ঞান, সেই জ্ঞানের দ্বারা দেহ ও আত্মার সম্বন্ধরূপ যে ধর্ম্ম, তাহার নিবৃত্তি ত হয় না। এখন যদি বল যে, শ্রুতি যখন বলিতেছে যে, ব্রহ্মকে জানিলেই জীব মৃত্যুকে অতিক্রম করিয়া থাকে, তখন এই শ্রুতিবলেই সত্য বন্ধই ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হইবে, এ প্রকার অঙ্গীকার করিলে ক্ষতি কি ?

ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, শ্রুতি এইমাত্র বলিতেছে যে, ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারা জীবের মৃত্যু বা সংসারবন্ধন নিবৃত্ত হইয়া থাকে, সেই বন্ধ পারমার্থিক বা অজ্ঞানমাত্রকল্পিত, এ বিষয়ে শ্রুতি কিছুই স্পষ্টতঃ বলিতেছে না। কিন্তু বন্ধ যে জ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হইয়া থাকে, ইহা শ্রুতি স্পষ্ট বলিয়াছে। শ্রুতির এইরূপ উক্তি দেখিয়াই আমরা কল্পনা করিতে বাধ্য হইয়াছি যে, বন্ধ অজ্ঞান-কল্পিত। যেহেতু, উহা যদি অজ্ঞানকল্পিত না হইত, তাহা হইলে কখনই জ্ঞানের দ্বারা উহার নিবৃত্তি সম্ভবপর হইত না। সত্য বস্তুর জ্ঞানের দ্বারা যে নিবৃত্তি হয় না, ইহা ত আমরা পূর্ব্বেই ভাল করিয়া বুঝাইয়া আসিয়াছি। শ্রুতির এই প্রকার উপপত্তি করিবার জন্য শ্রুতিতে যাহা বস্তুতঃ নির্দ্দেশ নাই, এ প্রকার বস্তুর কল্পনা যে প্রমাণশূন্য, ইহা তোমরাও বলিতে পার না। কারণ, তোমরাও জ্যোতিষ্টোমাদি যাগ হইতে স্বর্গ হইয়া থাকে, এইমাত্র শ্রুতিতে নির্দ্দেশ থাকিলেও জ্যোতিষ্টোম প্রভৃতি যাগ ক্ষণস্থায়ী, তাহাতে বহুকালে উৎপন্ন হইবে যে স্বর্গাদি, যাগে তাহার সাধনত্ব সম্ভবপর নহে বলিয়া সেই সকল যাগ হইতে অপূর্ব্ব বা পুণ্যবিশেষ উৎপন্ন হয় এবং ঐ পুণ্যবিশেষ স্বর্গোৎপত্তি-কাল পর্য্যন্ত স্থায়ী হয়, এরূপ কল্পনা করিয়া থাক, অথচ শ্রুতিতে সাক্ষাৎ-ভাবে কোনও স্থলে যাগ হইতে যে অপূর্ব্ব হয়, এরূপ উক্তি দেখিতে পাওয়া যায় না, সুতরাং বন্ধের মিথ্যাত্ব বিষয়ে শ্রুতিতে কিছু স্পষ্ট নির্দ্দেশ নাই

বলিয়া, শ্রুতিপ্রতিপাদিত অর্থের উপপত্তির জন্য তাহার কল্পনা করা যাইতে পারে না, এই প্রকার যে মত, তাহা তোমার অর্থাৎ মীমাংসকের নিকট কিছুতেই যুক্তিসঙ্গত হওয়া উচিত নহে। এখন যদি বল, জ্যোতিষ্টোমাদি স্থলে যখন স্পষ্ট দেখিতে পাইতেছি, যাগরূপ ক্রিয়া স্থির নহে অর্থাৎ ক্ষণিক, যাগ করিবার পরক্ষণেই তাহা বিনষ্ট হইয়া যাইতেছে। সেই বিনষ্ট বস্তু কি করিয়া বহুকাল পরে উৎপন্ন হইবে যে স্বর্গাদি, তাহার কারণ হইতে পারে? এইরূপ অনুপপত্তি দেখিয়াই সে স্থলে আমাদিগকে বাধ্য হইয়া অঙ্গীকার করিতে হইতেছে যে, শ্রুতির দ্বারা অবগত যে যাগের স্বর্গসাধনতা, তাহাকে রক্ষা করিবার জন্য অপূর্ব্বরূপ অবান্তরব্যাপার অবশ্যই কল্পনা করিতে হইবে। কিন্তু প্রকৃতস্থলে এমন কোন প্রকার অনুপপত্তি দেখিতে পাওয়া যায় না, যাহার জন্য বন্ধের মিথ্যাত্ব অবশ্য কল্পনীয় হইবে। মীমাংসকগণের এই প্রকার উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, এখানেও জ্ঞান অজ্ঞানেরই নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, এইরূপ বাঁধাবাঁধি যে নিয়ম আছে, সেই নিয়মের প্রতি লক্ষ্য করিয়াই আমাদিগকে কল্পনা করিতে হইতেছে যে, শ্রুতিসিদ্ধ যে ব্রহ্মজ্ঞান, তাহা যখন বন্ধের নিবর্ত্তক বলিয়া শ্রুতিতে ঘোষিত হইয়াছে, তখন বন্ধ যে অজ্ঞানাত্মক, তাহা অবশ্যই কল্পনা করিতে হইবে। সত্য বস্তুর নিবৃত্তি যে জ্ঞান হইতে হইয়া থাকে, ইহা ত লৌকিক বা প্রমাণসিদ্ধ নহে, এইরূপভাবে বন্ধের যে অপারমার্থিকত্ব, তাহা সূত্রকার মহর্ষি বাদরায়ণ নিজেই ব্রহ্মজ্ঞানের ফল-বন্ধনিবৃত্তি, এইরূপ প্রতিপাদনের জন্য রচিত সূত্রের দ্বারাই সূচনা করিয়াছেন, তাহা বুঝিতে হইবে।

নম্বেবং তদবিদ্যাত্মকত্বং সূত্রকারেণ মুখত এব বর্ণনীয়ং বিষয়-প্রয়োজনসাধনদ্বারাকৃৎস্নশাস্ত্রারম্ভসমর্পকত্বাৎ। মুখতোঽপ্রতিপাদনে তাৎপর্য্যপ্রসঙ্গ ইতি চেৎ, তর্হি বর্ণিতমেবৈতন্মুখতো দ্বিতীয়াধ্যায়ে "তদ্গুণসারত্বা"দিত্যাদি সূত্রে। সূত্রস্য চায়মর্থঃ। আত্মনো দেহোৎক্রান্তিপরলোকগত্যেতল্লোকাগতীনাং শ্রুতত্বাৎ সর্ব্বগতত্বং বিরুদ্ধমিতি চেৎ বুদ্ধিগুণসারত্বাৎ। বুদ্ধ্যাত্মনোরিতরেতরতাদাত্ম্যাধ্যাসেন বুদ্ধিগুণেম্বেবোৎক্রান্ত্যাদিষু সর্ব্বগতস্যাত্মনোঽভিমান-মাত্রং জায়তে। তচ্চ শ্রুত্যাঽনূদ্যতে নিজস্বরূপবোধনায়েতি। তর্হি কৃৎস্নশাস্ত্রারম্ভং প্রত্যুপোদ্ঘাতত্বাৎ প্রথমমেবাধ্যাসবিষয়ং

সূত্রং প্রণেতব্যম্। উপোদ্ঘাতশ্চ প্রতিপাদ্যমর্থং বুদ্ধৌ সংগৃহ্য প্রাগেব তদর্থমর্থান্তরবর্ণনমিতি চেদ্, ন। প্রতিপাদনে প্রবৃত্তেন সূত্রকারেণ বিরোধপরিহারসূত্রস্য প্রথমতো বক্তুমশক্যত্বাৎ। প্রতিপাদ্যং মুখতঃ প্রতিজ্ঞায় পশ্চাৎ তৎসিদ্ধিহেতুপ্রদর্শনং প্রতিপাদনম্। তথাচ প্রথমেনাধ্যায়েন ব্রহ্মণি বেদান্তসমন্বয়ং প্রদর্শ্য তদুপপাদকো বিরোধপরিহারঃ পশ্চাৎ কর্ত্তব্যঃ। প্রথমমপ্রদর্শিতে পুনঃ সমন্বয়বিশেষে তদ্বিরোধাশঙ্কা তন্নিরাকরণং চ নির্ব্বিষয়ং স্যাৎ। নন্বেবমাদাবধ্যাসানুক্তৌ বিষয়প্রয়োজনাসিদ্ধ্যা শাস্ত্রপ্রবৃত্তির্ন স্যাদ্, নৈবম্। প্রথমসূত্রেঽধ্যাসঃ সাক্ষাদনুক্তোঽপ্যর্থাৎ সূচিত ইত্যুপপাদিতত্বাৎ সিধ্যত্যেব শাস্ত্রপ্রবৃত্তিঃ।

বিষয় ও প্রয়োজনের সাধন দ্বারা সমগ্র শাস্ত্রারম্ভের সমর্থক হয় বলিয়া, বন্ধের এই প্রকার অবিদ্যাত্মকতা সূত্রকারের স্পষ্ট বলাই উচিত ছিল, স্পষ্টভাবে ইহার নির্দ্দেশ না করায়, ইহা যে সূত্রকারের অভিপ্রেত নহে, এইরূপ আপত্তি থাকিয়াই যাইতেছে। এই প্রকার শঙ্কা যদি কাহারও মনে উদিত হয়, তাহা হইলে তাহার উত্তর এই যে, এই কথা সূত্রকার দ্বিতীয় অধ্যায়ে 'তদ্গুণসারত্বাৎ' ইত্যাদি সূত্রে স্পষ্টভাবেই নির্দ্দেশ করিয়াছেন। ঐ সূত্রটির অর্থ এইরূপ—আত্মার এই দেহ হইতে উৎক্রান্তি, পরলোকগতি এবং পুনর্ব্বার এই লোকে আগমন শ্রুতিতে প্রতিপাদিত হইয়াছে বলিয়া, তাহার সর্ব্বগতত্ব প্রমাণবিরুদ্ধ হইতেছে।

এই প্রকার আশঙ্কার উত্তর যে, "তদ্গুণসারত্বাৎ" অর্থাৎ বুদ্ধির যে সকল গুণ উৎক্রান্তি প্রভৃতি আছে, তাহা আত্মাতে আরোপিত হয় বলিয়া আত্মাকেও বুদ্ধির গুণানুসারী বলিয়া সংসারদশাতে বুঝিতে পারা যায়। তাৎপর্য্য এই যে, বুদ্ধি ও আত্মা পরস্পরের উপর পরস্পরের তাদাত্ম্য অধ্যস্ত হয় বলিয়া উৎক্রান্তি ও পরলোকগতি প্রভৃতি বুদ্ধিগুণসমূহে সর্ব্বগত আত্মার আত্মীয়ত্ব অভিমান মাত্র হইয়া থাকে, উৎক্রান্তি প্রভৃতির প্রতিপাদক শ্রুতিও আত্মার স্বরূপবোধ করাইবার জন্য এই লোকপ্রসিদ্ধ অভিমানমাত্রেরই অনুবাদ করিয়া থাকে।

যদি বল, বন্ধের অবিদ্যাত্মকত্বপ্রতিপাদন যদি এতই প্রয়োজনীয় হয়, তবে

শাস্ত্রারম্ভের প্রতি তাহা উপোদ্‌ঘাতস্বরূপ বলিয়া প্রথমেই সেই অধ্যাস-বিষয়ে একটি সূত্র প্রণয়ন করা সূত্রকারের পক্ষে একান্তভাবে উচিত ছিল। কোন অবশ্য প্রতিপাদনীয় বিষয়টি মনে রাখিয়া তাহারই প্রতিপাদনের অনুকূল কোন অর্থান্তরের যে বর্ণন, তাহাই ত উপোদ্‌ঘাত হইয়া থাকে। এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, ব্রহ্মের প্রতিপাদনার্থ প্রবৃত্ত সূত্রকার, বিরোধ-পরিহারের জন্য প্রথমতঃই সূত্র নির্দ্দেশ করিবেন, ইহা সম্ভবপর নহে। অগ্রে স্পষ্টভাবে প্রতিপাদ্য বস্তুর স্বরূপ নির্দ্দেশ করিয়া, পরে তাহার সিদ্ধির যে হেতু আছে, তাহারই প্রদর্শনকে প্রতিপাদন করা যায়। তদনুসারেই প্রথম অধ্যায় দ্বারা ব্রহ্মে বেদান্তসমূহের তাৎপর্য্য প্রদর্শন করিয়া সূত্রকারের পক্ষে তাহারই উপপত্তির জন্য বিরোধপরিহার শেষ ভাগে করা উচিত। প্রথমেই যদি এইরূপ সমন্বয়বিশেষ প্রদর্শিত না হয়, তবে তাহাতে বিরোধা-শঙ্কা ও তাহার নিরাকরণ অপ্রাসঙ্গিক হইয়া পড়ে। যদি বল, প্রথমেই এই ভাবে অধ্যাসের উক্তি হয় নাই বলিয়া, বিষয় ও প্রয়োজন সিদ্ধ হইতেছে না, এই কারণে শাস্ত্রশ্রবণে লোকের প্রবৃত্তি না হইতে পারে। এরূপ শঙ্কাও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, প্রথম সূত্রে অধ্যাস স্পষ্টভাবে উক্ত না হইলেও, অন্বর্থবশতঃ সূচিতই হইয়াছে, ইহা আমরা পূর্ব্বেই উপপাদন করিয়া আসিয়াছি। সুতরাং বেদান্তশাস্ত্র শ্রবণে লোকের প্রবৃত্তি সিদ্ধই হইতেছে।

ননু সূত্রসূচিতোঽপ্যধ্যাসো ন যুক্তিসহঃ। তথাহি। আত্মা-নাত্মানাবিতরেতরতাদাত্ম্যাধ্যাসরহিতৌ ক্বাপীতরেতরভাবরহি-তত্বাৎ তমঃপ্রকাশবৎ। ন চ হেত্বসিদ্ধিঃ। বিমতৌ তাদাত্ম্যশূন্যৌ বিরুদ্ধস্বভাবত্বাত্তমঃপ্রকাশবৎ। ন চাসিদ্ধো হেতুঃ। বিমতৌ বিরুদ্ধস্বভাবৌ যুষ্মদস্মৎপ্রত্যয়গোচরত্বাদ্ দেবদত্তদ্‌বৈরিবৎ। ন চ বাচ্যং দেবদত্তস্য স্বশরীরাদিসংঘাতেঽস্মৎপ্রত্যয়স্তত্রৈব তদ্-বৈরিণো যুষ্মৎপ্রত্যয়ঃ। ন চ তত্র বিরোধোঽস্তি। এবং তদ্-বৈরিণ্যপি প্রত্যয়ব্যত্যাসেন যোজনে দৃষ্টান্তঃ সাধ্যবিকলঃ স্যাদিতি। ন হি ভিন্নাশ্রয়য়োঃ প্রত্যয়য়োর্বিষয়ৌ দৃষ্টান্তত্বেন বিবক্ষ্যেতে কিং তর্হি সমানাশ্রয়য়োরিতি। নহি প্রত্যেকাকারৌ

দৃষ্টান্তত্বেন বিবক্ষ্যেতে, কিং তর্হি, দেবদত্তপ্রতীত্যা তদ্বৈরিপ্রতীত্যা চ সিদ্ধঃ সমুদায়াকারো দৃষ্টান্ত ইতি নোক্তদোষঃ। স্যাদেতৎ। কিমত্র লোকপ্রসিদ্ধাবাত্মানাত্মানৌ পক্ষীক্রিয়েতে, কিং বা প্রাভাকরাদিসিদ্ধৌ, উত বেদান্তিসিদ্ধৌ। নাদ্যঃ। দ্বয়োরনুমানয়োঃ সিদ্ধসাধনত্বাৎ। তৃতীয়ানুমানস্যানুভববিরোধাৎ। লোকে হি দেহাদি-চৈতন্যান্তসংঘাত আত্মা, পাষাণাদিরনাত্মা। ন চ তয়োরধ্যাসৈক্যে বেদান্ত্যভিমতে। নাপি তয়োর্নিয়তো বিরোধোঽনুভূয়তে। ন দ্বিতীয়ঃ। প্রাভাকরাদয়ো হি প্রমাতৃত্ব-কর্তৃত্ব-ভোক্তৃত্বাদ্যাশ্রয়ং জড়মাত্মানমাহুঃ ইন্দ্রিয়-দেহাদ্যখিলপ্রপঞ্চমনাত্মানম্। তত্র বেদান্তিমতে প্রমাতৃত্বাদ্যাশ্রয়োঽহঙ্কারো জাড্যঞ্চ, তৎকারণমজ্ঞানমিত্যুভয়মপ্যনাত্মন্যেবান্তর্ভবতি। তথা চানাত্মন এককোটেরধ্যাসতাদাত্ম্যবিরোধানঙ্গীকারাৎ পূর্ব্বোক্তমেব দোষদ্বয়ং স্যাৎ। ন তৃতীয়ঃ। বেদান্তিনো হি সর্ব্বোপপ্লবরহিতং বিজ্ঞানঘনমাত্মানমাহুস্তদ্ব্যতিরিক্তং চ সর্ব্বমনাত্মানম্। তত্র কিমেকস্মিন্ প্রত্যয়দ্বয়গোচরত্বং হেতুত্বেন বিবক্ষিতম্, উতাস্মদ্যুষ্মৎপ্রত্যয়গোচরত্বং অনাত্মনি চেতরদিতি। আদ্যে স্বরূপাসিদ্ধিঃ, দ্বিতীয়ে ভাগাসিদ্ধিঃ। দেহেন্দ্রিয়ান্তঃকরণ-প্রাণাদিষ্বনাত্মসু যুষ্মৎপ্রত্যয়াভাবাৎ। ব্যবহারদৃষ্ট্যা তদভাবেঽপি শাস্ত্রদৃষ্ট্যা চিদবভাস্যো যুষ্মদর্থ ইত্যেতল্লক্ষণানুসারেণাস্ত্যেব তত্র যুষ্মৎপ্রত্যয় ইতি চেদ্, এবমপি স্বপ্রকাশে চিদাত্মনি বেদান্তিনামস্মৎপ্রত্যয়াভাবাৎ স দোষস্তদবস্থঃ। তস্মান্নানুমানসিদ্ধিরিতি।

এ স্থলে এরূপ আশঙ্কা হইতে পারে যে, সূত্রের দ্বারা যে অধ্যাস সূচিত হইয়াছে, তাহা যুক্তিসহ নহে। যেহেতু, (অধ্যাসের বিরুদ্ধে) এইরূপ অনুমান করিতে পারা যায়, আত্মা ও অনাত্মা (পক্ষনির্দ্দেশ) পরস্পরের তাদাত্ম্যাধ্যাসবিরহিত, (সাধ্যানির্দ্দেশ) কারণ, ইহাদের মধ্যে কোন একটিতেও ইতরেতরভাব বিদ্যমান নাই, (হেতুনির্দ্দেশ) যেমন অন্ধকার ও প্রকাশ, (দৃষ্টান্ত)

এ স্থলে হেতু যে অসিদ্ধ, তাহা বলা যায় না, যেহেতু, হেতুসিদ্ধির জন্য এইরূপ অনুমান হইয়া থাকে, আত্মা ও অনাত্মা (পক্ষ) পরস্পর তাদাত্ম্যরহিত, (সাধ্য) কারণ, ইহাদিগের স্বভাব পরস্পরবিরুদ্ধ, (হেতু) যেমন অন্ধকার ও আলো, (দৃষ্টান্ত), এই অনুমানে বিরুদ্ধস্বভাবত্বরূপ যে হেতু, তাহা অসিদ্ধ হইতে পারে না, কারণ, এই হেতুকে সিদ্ধ করিবার জন্য এইরূপ অনুমান করা যাইতে পারে যে, আত্মা ও অনাত্মা (পক্ষ) পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব, (সাধ্য) যেহেতু, ইহার মধ্যে অনাত্মা যুষ্মৎপ্রত্যয়ের বিষয় ও আত্মা অস্মৎ-প্রত্যয়ের বিষয় হয়, (হেতু)। যেমন দেবদত্ত ও তাহার শত্রু, (দৃষ্টান্ত)।

দেবদত্তের নিজের শরীর প্রভৃতিতে অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব আছে, আবার তাহাতেই দেবদত্তের শত্রুর যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব আছে দেখা যায়, অথচ সে স্থলে বিরোধ দেখা যায় না। এইরূপ দেবদত্তের শত্রুতে তাহার নিজের অস্মৎপ্রত্যয়-বিষয়ত্ব আছে এবং দেবদত্তের তাহাতে যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব আছে, সেখানেও বিরোধ দেখা যায় না। এই কারণে এই অনুমানের যে দৃষ্টান্ত, তাহাতে হেতু যে যুষ্মৎ ও অস্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব, তাহা থাকিলেও বিরুদ্ধ-স্বভাবত্বরূপ যে সাধ্য, তাহা থাকিতেছে না। এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, দৃষ্টান্তে প্রত্যেক আকার অভিপ্রেত নহে। কিন্তু দেবদত্তের প্রতীতি এবং তাহার শত্রুর প্রতীতি দ্বারা সিদ্ধ যে সমুদয় আকার, তাহাই এ স্থলে দৃষ্টান্তস্বরূপ হইবে। এই কারণে দৃষ্টান্তে সাধ্য নাই বলিয়া যে দোষ দেখান হইয়াছে, তাহা রহিল না। এ অনুমান এখন এইরূপই থাকুক, দেখা যাক, এ স্থলে আর কি দোষ হইতে পারে।

এ স্থলে জিজ্ঞাস্য এই যে, আত্মা এবং অনাত্মা বলিয়া যাহা লোকে প্রসিদ্ধ আছে, তাহাই কি এ স্থানে পক্ষরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে? কিম্বা প্রাভাকর প্রভৃতি যে সকল দ্বৈতবাদিগণ আছেন, তাঁহাদের মতে সিদ্ধ যে আত্মা ও অনাত্মা, তাহাই কি এ স্থলে পক্ষ হইয়াছে? অথবা বেদান্তিমতে সিদ্ধ যে আত্মা ও অনাত্মা, তাহাই কি এ স্থলে পক্ষ হইয়াছে? এই কয়টি বিকল্পের মধ্যে প্রথম বিকল্পটি ঠিক নহে। কারণ, উপরে যে তিনটি অনু-মানের প্রদর্শন করা হইয়াছে, তাহার মধ্যে প্রথম ও দ্বিতীয় অনুমানে সিদ্ধ-সাধনরূপ দোষ হইতেছে, তৃতীয় অনুমানে অনুভব-বিরোধ হইতেছে। লোকসমূহের মধ্যে দেহ হইতে আরম্ভ করিয়া চৈতন্য পর্য্যন্ত যে

সমষ্টিবিশেষ, তাহাই আত্মা বলিয়া প্রসিদ্ধ, এবং পাষাণ প্রভৃতি বস্তুই অনাত্মা বলিয়া সিদ্ধ আছে, এই দ্বিবিধ অর্থাৎ লোকপ্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মার ঐক্যাধ্যাস বা ঐক্য বেদান্তিগণেরও সম্মত নহে, এবং এই আত্মা এবং অনাত্মার যে বিরোধ, তাহাও নিয়মতঃ অনুভূত হয় না।

এক্ষণে দ্বিতীয় বিকল্প অর্থাৎ প্রাভাকরাদি দ্বৈতবাদিগণের মতে সিদ্ধ যে আত্মা এবং অনাত্মা, তাহাই উক্ত অনুমানত্রয়ে পক্ষরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, এইরূপ বিকল্পও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, প্রাভাকর প্রভৃতি দ্বৈত-বাদীর মতে প্রমাতৃত্ব, কর্ত্তৃত্ব ও ভোক্তৃত্ব প্রভৃতির আশ্রয় যে জড়বস্তু, তাহাই আত্মা বলিয়া স্বীকৃত হয়। আর ইন্দ্রিয়,দেহ প্রভৃতি অখিল প্রপঞ্চকেই তাঁহারা অনাত্মা বলিয়া মানিয়া থাকেন। সে স্থলে বেদান্তিগণের মতে প্রমাতৃত্ব প্রভৃতি ধর্ম্মের যে আশ্রয়, তাহাকে অহঙ্কার বলিয়াই স্বীকার করা হয়, এবং সেই অহঙ্কারও জড়ভাব বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হয়। এই জড়তা বা অহঙ্কারের কারণ অজ্ঞান, এই জন্য এই উভয় বস্তুই বেদান্তমতে অনাত্মবস্তুর মধ্যেই প্রবিষ্ট হইয়া থাকে। তাহাই যদি হইল, তবে এই দ্বিতীয় বিকল্পেও অনাত্মরূপ যে পক্ষের একটি ভাগ, তাহাতে অধ্যাস ও তাদাত্ম্যের বিরোধ অঙ্গীকার করা হয় না বলিয়া, প্রথম বিকল্পে যে দোষ দুইটি দেখান হইয়াছে, এ বিকল্পেও সেই দোষ দুইটিই হইতেছে। তৃতীয় বিকল্প, অর্থাৎ বেদান্তিগণের সম্মত আত্মা ও অনাত্মাই পক্ষরূপে নির্দ্দেশ হইয়াছে, এইরূপ যে বিকল্প, তাহাও যুক্তিসঙ্গত হইতেছে না। কারণ, বেদান্তিগণ সর্ব্বপ্রকার উপপ্লব-বিরহিত বিজ্ঞানঘনকেই আত্মা বলিয়া থাকেন, এবং তদ্ব্যতিরিক্ত আর সকল বস্তুকেই অনাত্মা কহিয়া থাকেন। সেই উভয় অর্থাৎ আত্মা এবং অনাত্মার মধ্যে একটিমাত্র বস্তুতেই উক্ত প্রত্যয়দ্বয়ের গোচরতাকে কি হেতু বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে? অথবা কেবল আত্মাতেই অস্মৎপ্রত্যয়-গোচরত্বকে হেতু বলা হইয়াছে এবং অনাত্মাতে যুষ্মৎপ্রত্যয়ের গোচরত্বকে হেতু বলা হইয়াছে? যদি বল, একই বস্তুতে দ্বিবিধ প্রত্যয়গোচরত্বকে হেতু বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, তাহা হইলে এই পক্ষেও স্বরূপাসিদ্ধি নামে প্রসিদ্ধ যে দোষ, তাহা হইতেছে। দ্বিতীয় পক্ষে, অর্থাৎ আত্মাতে অস্মৎ-প্রত্যয়ের গোচরত্ব এবং অনাত্মাতে যুষ্মৎপ্রত্যয়ের গোচরত্ব হেতু বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, এই পক্ষে ভাগাসিদ্ধি নামে যে প্রসিদ্ধ দোষ আছে, তাহারই আপত্তি হইতেছে। কারণ, দেহ, ইন্দ্রিয়, অন্তঃকরণ ও প্রাণ প্রভৃতি

অনাত্মবস্তুতে যুষ্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব নাই, ব্যবহারদৃষ্টিতে তাহাতে যুষ্মৎ-প্রত্যয়ের গোচরত্ব না থাকিলেও শাস্ত্রদৃষ্টি অনুসারে যাহা চৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হইয়া থাকে, তাহাই যুষ্মদর্থ, এই প্রকার লক্ষণা অনুসারে তাহাতেও অর্থাৎ দেহেন্দ্রিয় প্রভৃতি অনাত্মবস্তুতেও যুষ্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব আছে, ইহাই যদি বক্তব্য হয়, তাহা হইলে, (আমরা বলিব যে) স্বপ্রকাশ যে চিদাত্মা, তাহাতে বেদান্তিগণের মতানুসারেও অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব না থাকায় সেই ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষ পরিহৃত হইল না, এই কারণে উক্ত অনুমান সিদ্ধ হইতেছে না।

তাৎপর্য্য।—এ স্থলে পূর্ব্বপক্ষিগণ আশঙ্কা করিতেছেন যে, মানিয়া লইলাম, সূত্রের দ্বারা অধ্যাস সূচিত হইয়াছে, ইহা সত্য, কিন্তু বিচার করিয়া দেখিলে এই অধ্যাস কিছুতেই সিদ্ধ হয় না। অধ্যাস শব্দের অর্থ ভ্রান্তি-জ্ঞান। এ কিরূপ ভ্রান্তি? বেদান্তিগণ বলিয়া থাকেন, দেহ, অন্তঃকরণ ও ইন্দ্রিয় প্রভৃতিতে আমি বা আমার বলিয়া যে লোকপ্রসিদ্ধ জ্ঞান, তাহাই হইল এই অধ্যাস, এই অধ্যাসই আমাদিগের সকল প্রকার দুঃখের মূলীভূত কারণ। আমি দেহ, অন্তঃকরণ বা ইন্দ্রিয় নহি, কিন্তু সেই অখণ্ড সচ্চিদানন্দ ব্রহ্মই আমি, এই প্রকার জ্ঞানের উদয় হইলে, সকল দুঃখের নিদান ঐ অধ্যাস নিবৃত্ত হয়, এবং অধ্যাসনিবৃত্তি হইলে তন্মূলক আমার সকল প্রকার দুঃখও নিবৃত্ত হইয়া থাকে, ইহাই ত হইল বেদান্তমতের মূল সিদ্ধান্ত। এক্ষণে বিচার করিয়া দেখ যে, বেদান্তিগণের অভিমত এই যে অধ্যাস, তাহা যুক্তির দ্বারা সিদ্ধ হয় কি না।

শুক্তিতে রজতভ্রান্তিরূপ যে অধ্যাস হইয়া থাকে, তাহার কারণ এই যে, শুক্তি আমাদিগের চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা গ্রাহ্য এবং রজতও আমাদিগের ঐরূপ গ্রাহ্য হইয়া থাকে, উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্য বা একরূপ ধর্ম্মও বিদ্যমান আছে। সুতরাং সে স্থলে অধ্যাস হওয়া সম্ভবপর হইলেও, প্রকৃতস্থলে বেদান্তিগণ যে অধ্যাস মানিয়া থাকেন, তাহা কিরূপে সম্ভবপর হইবে? তাঁহাদিগের মতসিদ্ধ এই যে অধ্যাস, ইহাতে ব্রহ্ম ও জীবের বা জীব ও দেহাদি জড়বস্তুর যে তাদাত্ম্য বা পরস্পর ধর্ম্মবিনিময়, তাহাই প্রতিভাত হইয়া থাকে, তাহাই বা কিরূপে হইতে পারে? ব্রহ্ম জ্ঞানস্বরূপ, আর দেহ ও ইন্দ্রিয় প্রভৃতি জ্ঞেয়স্বরূপ বস্তু, যেমন অত্যন্ত বিলক্ষণ বলিয়া অন্ধকার ও আলোকের তাদাত্ম্য বা ধর্ম্মবিনিময়

বিষয়ে আমাদিগের ভ্রান্তিজ্ঞান হয় না, সেইরূপ জ্ঞান ও জ্ঞেয়ের অত্যন্ত বিলক্ষণতা নিবন্ধন তাদাত্ম্য বা ধর্ম্মবিনিময়ের ভ্রান্তিও সম্ভবপর নহে। কিরূপ ভাবে অনুমান-প্রমাণের সাহায্যে এইরূপ ভ্রান্তির যুক্তিসহতা খণ্ডিত হইতে পারে, তাহাই এ স্থলে প্রদর্শিত হইতেছে।

বেদান্তীরা বলেন, আত্মাতে অনাত্মার অধ্যাস এবং অনাত্মাতে আত্মার অধ্যাস হইয়া থাকে, আমরা বলি, এইরূপ অধ্যাস হইতে পারে না। কেন পারে না? তাহাই বুঝাইবার জন্ত এইরূপ অনুমানপ্রণালী অবলম্বিত হওয়া উচিত। সেই অনুমান এইরূপ, যথা—পক্ষ—আত্মা ও অনাত্মা এই উভয়, সাধ্য—পরস্পর অধ্যাসরহিত। হেতু—যে কারণ এই দুইটির মধ্যে ইতরেতরভাব নাই। দৃষ্টান্ত—যেমন অন্ধকার ও প্রকাশ

এখন যদি বল যে, আত্মা এবং অনাত্মা এই উভয়ের ইতরেতরভাব বা তাদাত্ম্য নাই, ইহা কেমনে জানিব, যতক্ষণ পর্য্যন্ত আত্মা ও অনাত্মাতে ইতরেতরভাবের অভাব প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ না হইতেছে, সে পর্য্যন্ত এই ইতরেতরভাবশূন্যতারূপ হেতু দ্বারা অধ্যাসের অভাবরূপ যে সাধ্য, তাহা সিদ্ধ হইতে পারে না। ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, অনুমানের দ্বারা আমরা এই হেতুকে অর্থাৎ ইতরেতরভাবশূন্যতাকে সিদ্ধ করিব; যে অনুমান কিরূপ হইবে, তাহাও বলি। পক্ষ—আত্মা ও অনাত্মা এই উভয়। সাধ্য—ইতরেতরভাবশূন্য বা তাদাত্ম্যরহিত। হেতু—কারণ, ইহারা পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব।

দৃষ্টান্ত—যেমন আলোক ও অন্ধকার।

ইহার পরও যদি বল যে, এই অনুমানেও যাহা হেতুরূপে নির্দিষ্ট হইয়াছে অর্থাৎ বিরুদ্ধস্বভাবতা, তাহাই বা কোন্ প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হইল? আত্মা এবং অনাত্মা এই উভয় বস্তু যে পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব, তাহা যে পর্য্যন্ত প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ না হইবে, সে পর্য্যন্ত এই বিরুদ্ধস্বভাবত্বকে হেতু করিয়া আত্মা ও অনাত্মার পরস্পর ইতরেতরভাব বা তাদাত্ম্যের অভাবরূপ যে সাধ্য, তাহা ত সিদ্ধ হইতে পারে না। ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, অনুমানরূপ প্রমাণেরই সাহায্যে আত্মা ও অনাত্মতে এই বিরুদ্ধস্বভাবত্বরূপ হেতুটিকে আমরা সিদ্ধ করিব। সেই অনুমানও কি প্রকারের হইবে, তাহাও দেখাইতেছি—

পক্ষ, আত্মা ও অনাত্মা, সাধ্য,—এই উভয়ের মধ্যে পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব।

হেতু—যে হেতু ইহাদের মধ্যে একটি যুষ্মৎ এই শব্দজনিত যে জ্ঞান, তাহার বিষয় হইয়া থাকে, অপরটি অস্মৎ এই শব্দজনিত যে জ্ঞান, তাহার বিষয় হয়।

দৃষ্টান্ত—যেমন দেবদত্ত ও তাহার শত্রু, দেবদত্তের নিকট তাহার শত্রু, যুষ্মৎ এই শব্দজনিত প্রত্যয়ের বিষয় হয়, আর দেবদত্ত নিজে অস্মৎ এই শব্দজনিত জ্ঞানের বিষয় হয়। একই ব্যক্তি এই প্রকার যুষ্মৎ ও অস্মৎ এই উভয় শব্দের বিষয় হয় না, ইহা সকলেরই বিদিত আছে, সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও অনাত্মবস্তু আমাদের নিকট যুষ্মৎ শব্দের বিষয় হইয়া থাকে, এবং আত্মবস্তু অস্মৎ শব্দের বিষয় হইয়া থাকে। এই কারণে আত্মা এবং অনাত্মা এই দুইটি বস্তু যে পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব, তাহা অনায়াসে উক্ত দৃষ্টান্ত দ্বারা সাধিত হইয়া থাকে। এই শেষোক্ত অনুমানে দোষোদ্‌ভাবন করিবার জন্য কেহ কেহ হয় ত এরূপও বলিতে পারেন যে, দেবদত্তের নিজ শরীর প্রভৃতিতে অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব দেখিতে পাওয়া যায়, এবং সেই দেবদত্তের শরীর প্রভৃতিতে দেবদত্তশত্রুর যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্বও থাকে, সুতরাং যুষ্মৎ-প্রত্যয়বিষয়ত্ব ও অস্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব যখন একই বস্তুতে থাকে, ইহা দেখিতে পাওয়া যাইতেছে, তখন এই যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব ও অস্মৎপ্রত্যয়-বিষয়ত্বরূপ হেতু দ্বারা বিরুদ্ধস্বভাবতা কি প্রকারে সিদ্ধ হইবে? এই প্রকার শঙ্কার উত্তরে আমরা এইরূপ বলিতে চাহি যে, একই ব্যক্তির যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব ও অস্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব বিরুদ্ধস্বভাবতারই সাধক হইয়া থাকে। তোমরা যে স্থলের উল্লেখ করিয়াছ, সে স্থলে অস্মৎপ্রত্যয়টি হইতেছে দেবদত্তের, আর যুষ্মৎপ্রত্যয়টি হইতেছে—দেবদত্তের শত্রুর; এরূপ বিভিন্ন পুরুষস্থিত যে যুষ্মৎপ্রত্যয় ও অস্মৎপ্রত্যয়, তাহার বিষয়ত্বকে আমরা হেতু বলিয়া নির্দেশ করি নাই, একই পুরুষের যুষ্মৎ ও অস্মৎপ্রত্যয়ের যে বিষয়ত্ব, তাহাই বিরুদ্ধস্বভাবতার সাধক হইয়া থাকে, ইহাই আমরা বলিয়াছি। এ পক্ষে তোমরা যাহা দোষ দেখাইয়াছ, তাহা ত টিকিতেছে না। আমরা কেবল যুষ্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব বা কেবল অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্বকে পৃথক্‌ভাবে হেতুরূপে নির্দেশ করি নাই, কিন্তু, দেবদত্তের প্রতীতি এবং তাহার শত্রুর প্রতীতি এই উভয়ের দ্বারা সিদ্ধ যে উভয়গত সাধারণ আকার, তাহাকেই দৃষ্টান্তভাবে নির্দেশ করিয়াছি, সুতরাং এই দৃষ্টান্তে তোমরা যে দোষের উদ্‌ভাবন করিয়াছিলে, তাহা ত সিদ্ধ হইতেছে না। এখন হয় ত

তোমরা এরূপ শঙ্কা করিতে পার যে, পূর্ব্বকথিত ত্রিবিধ অনুমানে পক্ষরূপে যে আত্মা ও অনাত্মার নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, সেই আত্মা ও অনাত্মা বলিতে আমরা কি বুঝিব? তাহা কি লোকে সিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মা? কিম্বা তাহা প্রাভাকর প্রভৃতি দ্বৈতবাদী দার্শনিকগণের অভিমত—আত্মা ও অনাত্মা? অথবা বেদান্তিমতে প্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মা? যদি বল, এই আত্মা ও অনাত্মা, সাধারণ লোকের নিকট প্রসিদ্ধ যে আত্মা ও অনাত্মা, তাহাই হউক, ক্ষতি কি? তাহার উত্তরে আমরা বলিব যে, এইরূপ লোক-প্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মাকে এ স্থলে পক্ষ বলিয়া নির্দ্দেশ করা উচিত নহে, কারণ, তাহা হইলে উক্ত ত্রিবিধ অনুমানের মধ্যে দুইটি অনুমানের সিদ্ধ-সাধনরূপ দোষের আপত্তি হয়। অর্থাৎ যাহা বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের মতেই সিদ্ধ, সেই বিষয় সিদ্ধ করিবার জন্য যদি বাদী কোন হেতুর উপন্যাস করেন, তাহা হইলে সে স্থলে সিদ্ধসাধনরূপ দোষ হইয়া থাকে, ইহা সকলেই জানেন। তোমরা যদি প্রকৃত স্থলে লোকপ্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মাকে পক্ষ করিয়া, তাহাতে ইতরেতরাধ্যাসশূন্যতা বা তাদাত্ম্যশূন্যতারূপ সাধ্যের সিদ্ধি করিতে চাহ, তাহা হইলে উক্ত দ্বিবিধ সাধ্যই বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের পক্ষে লোকপ্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মাতে সিদ্ধই আছে বলিয়া, তাহার জন্য অনুমান করিবার বা সেই অনুমানের দ্বারা ইষ্টসিদ্ধি হইবার কোন প্রকার সম্ভাবনা থাকে না। লোকে দেহ প্রভৃতিকেই আত্মা বলিয়া মানিয়া থাকে, এবং বাহ্যঘট-পটাদি বস্তুকে অনাত্মা বলিয়া মানে, এই লোক-প্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মাকে অবলম্বন করিয়া কাহারও তাদাত্ম্যের অধ্যাস হয় না এবং ইহাদের মধ্যে পরস্পর যে তাদাত্ম্য আছে, তাহাও কেহই স্বীকার করে না। সুতরাং ঈদৃশ সাধ্যকে সিদ্ধ করিবার জন্য অনুমান করিবার প্রয়াস ব্যর্থই হইয়া থাকে, এবং এ পক্ষে তৃতীয় অনুমানটিও অর্থাৎ যুষ্মদস্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্বরূপ হেতু দ্বারা তোমরা যে আত্মা ও অনাত্মার বিরুদ্ধ-স্বভাবত্ব সিদ্ধ করিতে প্রয়াস করিয়াছ, সে পক্ষেও অনুভববিরোধরূপ দোষ উপস্থিত হইয়া থাকে। কারণ, লোকপ্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মা এই উভয় বস্তুতে যে বিরুদ্ধস্বভাবতা আছে, তাহা অনুভবসিদ্ধ নহে। বেদান্তের মতে লোকপ্রসিদ্ধ আত্মা বা অনাত্মা উভয়ই জড়মধ্যে পরিগণিত হইয়া থাকে, সুতরাং তাহাদিগের পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাবতা বেদান্তিগণের একান্ত অনভিমত। এই কারণে লোকপ্রসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মাকে পক্ষ করিয়া

তোমরা যে কয়টি অনুমান করিতে চাহ, তাহার দ্বারা প্রকৃত স্থলে তোমাদের কোন উদ্দেশ্য সিদ্ধ হয় না। এখন যদি বল, প্রাভাকর প্রভৃতি যে সমুদয় দ্বৈতবাদী দার্শনিক আছেন, তাঁহাদের মতে সিদ্ধ যে আত্মা ও অনাত্মা, তাহাই আমাদিগের পক্ষ বলিয়া অভিমত। ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, তোমাদিগের যে এই দ্বিতীয় বিকল্প, তাহাও অকিঞ্চিৎকর। কারণ, প্রাভাকর প্রভৃতি দ্বৈতবাদী দার্শনিকগণ যাহাকে আত্মা বলিয়া মানিয়া থাকেন, তাহা যে হেতু প্রমাতৃত্ব, কর্ত্তৃত্ব ও ভোক্তৃত্ব প্রভৃতি জড়ধর্ম্মের আশ্রয় বলিয়া অভিমত, এই কারণে তাহাও বেদান্তিগণের মতে জড় বলিয়াই অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে। ইন্দ্রিয়, দেহ প্রভৃতি অখিল বস্তুকে তাঁহারা জড় বলিয়া অঙ্গীকার করিলেও তাহারাই যে কেবল জড়, তাহা নহে, বেদান্তি-গণের মতে এই প্রাভাকরাদি অভিমত আত্মাও এই জড়বর্গেরই মধ্যে প্রবিষ্ট হইয়া থাকে। সুতরাং তাঁহাদের মতে এক অনাত্মবস্তুকেই ফলতঃ পক্ষরূপে নির্দ্দেশ করা হইয়াছে বলিয়া, উক্ত হেতু দ্বারা একজাতীয় বস্তুর বিরুদ্ধ-স্বভাবতারূপ যে সাধ্য, তাহা কিরূপে সিদ্ধ হইতে পারে? সুতরাং এইরূপ মত অবলম্বন করিয়া আত্মা এবং অনাত্মাকে পক্ষ করিলে প্রথম ও দ্বিতীয় অনুমানে যে দুইটি দোষের আশঙ্কা করা হইয়াছিল, তাহাই থাকিয়া যাইতেছে, অর্থাৎ এইরূপ পক্ষ করিলে, প্রথম অনুমানে ইতরেতরভাব-শূন্যতারূপ যে হেতু, এবং দ্বিতীয় অনুমানে বিরুদ্ধস্বভাবতারূপ যে হেতু, সেই দুইটিই পক্ষে না থাকায় হেত্বসিদ্ধিরূপ দোষ প্রথম ও দ্বিতীয় অনুমানে অপরিহার্য্য হইয়া উঠিয়াছে। আর যদি বল যে,বেদান্তিগণের সম্মত যে আত্মা এবং অনাত্মা, সেই উভয়ই এ স্থলে পক্ষরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, তাহাও ঠিক নহে, কারণ, বেদান্তিগণ যাহা আত্মা বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, তাহা সর্ব্বপ্রকার অজ্ঞানাদি দোষ হইতে বিমুক্ত ও বিজ্ঞানঘনস্বরূপ, তদ্ব্যতিরিক্ত আর সকল বস্তুকেই তাঁহারা অনাত্মা বলিরা নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন, এই বেদান্তমতসিদ্ধ আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে কোন একটি বস্তুতেই এই যুষ্মৎ-অস্মৎ-প্রত্যয়গোচরত্বকে কি হেতুরূপে নির্দ্দেশ করা হইয়াছে? অথবা আত্মাতে অস্মৎপ্রত্যয়গোচরত্বকে এবং অনাত্মাতে যুষ্মৎপ্রত্যয়গোচরত্বকে হেতু বলিরা নির্দ্দেশ করা হইয়াছে? প্রথম পক্ষে হেতু অসিদ্ধ হইতেছে, অর্থাৎ কি আত্মা কি অনাত্মা, এই উভয়েই কোন একটিকে যুষ্মৎ ও অস্মৎ এই উভয় প্রকার প্রত্যয়ের বিষয়ত্বরূপ হেতু বেদান্তিমতে সিদ্ধ নহে, দ্বিতীয়

পক্ষে ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষ হইতেছে, কারণ, দেহ ইন্দ্রিয় প্রভৃতি অনাত্ম-বস্তুতে যুষ্মৎ এই প্রকার প্রত্যয়ের বিষয়ত্ব নাই, সুতরাং পক্ষের একাংশে হেতু না থাকায় ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষ অপরিহার্য্য হইয়া উঠিতেছে। এখন যদি বল, লৌকিক ব্যবহারস্থলে দেহ, ইন্দ্রিয়, অন্তঃকরণ ও প্রাণ প্রভৃতি অনাত্মবস্তুতে অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব আছে বলিয়া সে পক্ষে যুষ্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব না থাকিলেও শাস্ত্রদৃষ্টি অনুসারে ঐ সকল অনাত্মবস্তুতে যুষ্মৎ-প্রত্যয়ের বিষয়ত্ব থাকিতে পারে, কারণ, শাস্ত্রদৃষ্টি অনুসারে যাহা চৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হয়, তাহাই যুষ্মদর্থ বলিয়া অঙ্গীকৃত হয়। যুষ্মদর্থের এই শাস্ত্রোক্ত লক্ষণ যদি অঙ্গীকার করা যায়, তবে তদনুসারে ঐ সকল অনাত্ম-বস্তুতে যুষ্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব আছে, সুতরাং এ পক্ষে ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষের আপত্তি হইতেছে না। এইরূপ আশঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, এ পক্ষে চিদাত্মা স্বপ্রকাশ বলিয়া তাহাতে বেদান্তিগণ অস্মৎপ্রত্যয়েরও বিষয়ত্ব স্বীকার করেন না বলিয়া, আত্মাংশে সেই ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষের পরিহার হইতেছে না। সুতরাং পূর্ব্বোক্ত অনুমানত্রয়ে কোনরূপ অভীষ্ট-সিদ্ধি হইতে পারিতেছে না।

অত্রোচ্যতে। বেদান্তিনং প্রত্যস্ত্যেবানুমানসিদ্ধিঃ। ন চাত্মনি ভাগাসিদ্ধিঃ। স্বপ্রকাশস্যাপ্যহঙ্কারে স্ফুটতরব্যবহার-যোগ্যত্বেন অস্মৎপ্রত্যযগোচরত্বস্যোপচরিতুং শক্যত্বাৎ। ন চৈবং মন্তব্যং দেহদ্বয়সাক্ষিণোশ্চৈতন্যয়োরন্যোঽন্যং যুষ্মদস্মদর্থত্বেঽপি বিরোধাভাবাদনৈকান্তিক ইতি। চৈতন্যস্য চিদবভাস্যত্বলক্ষণ-লক্ষিতযুষ্মদর্থত্বাভাবাৎ। তাদৃশ এব চাত্রাভিপ্রেতো ন তু লৌকিকযুষ্মদর্থঃ। তথাঽপ্যেতেনানুমানেন প্রত্যয়দ্বারা বিরোধ-সিদ্ধির্ন তু স্বরূপেণেতি চেৎ তর্হ্যেবমস্তু। আত্মানাত্মানৌ বিরুদ্ধ-স্বভাবৌ বিষয়িবিষয়ত্বাত্তেজস্তিমিররূপবদিতি। ননু চিদ্রূপস্যাত্মনো জড়রূপমনাত্মানং প্রতি সাধকত্বেনানুকূল্যমনুভূয়তেঽতো বধ্যঘাতকভাবলক্ষণস্য সহাবস্থানসামর্থ্যাভাবলক্ষণস্য বা বিরো-ধস্য চ প্রাতিকূল্যস্য প্রসাধনেঽনুভববিরোধঃ তথা দৃষ্টান্তশ্চ সাধ্যবিকল ইতি চেদ্, নৈবম্। ভাবাভাববৎ পরস্পরাত্মতা-

সামর্থ্যাভাবলক্ষণস্য বিরোধস্যেহ বিবক্ষিতত্বাৎ। কথং তর্হি মধ্যাহ্ন-মানে তমঃপ্রকাশয়োর্দৃষ্টান্তত্বং তয়োঃ সহাবস্থানসামর্থ্যাভাব-লক্ষণবিরোধস্য প্রসিদ্ধত্বাদিতি চেদ্, মৈবম্। মন্দপ্রদীপে বেশ্মনি তমসো দীপেন সহাবস্থানাৎ। অন্যথা স্ফীতালোক-প্রদেশবদত্রাপি স্পষ্টরূপদর্শনপ্রসঙ্গাৎ। তমঃপ্রকাশশব্দাভ্যাং তদেকদেশভূতৌ ছায়াতপাবুপলক্ষ্যেতে ইতি চেৎ, তথাপি ছায়ায়ামেকবিধায়াং তারতম্যেনোপলভ্যমানমৌষ্ণ্যং স্বধর্ম্মিণ আতপস্যাপি অবশ্যমবস্থানং সূচয়তীতি সহাবস্থানং দুর্ব্বারম্। এবমেব তমঃপ্রকাশশব্দাভ্যাং লক্ষিতলক্ষণয়া ছায়া-তপস্থয়োঃ শৈত্যোষ্ণয়োঃ স্বীকারেঽপি সহাবস্থানং সুসম্পাদম্। তস্মাজ্জাতিব্যক্ত্যোর্যথা তাদাত্ম্যসামর্থ্যং নৈবং তমঃপ্রকাশয়ো-রিত্যয়মেব তয়োর্বিরোধঃ।

বেদান্তীর পক্ষে এই প্রকার অনুমান সিদ্ধই হইবে। (এই অনুমানে) আত্মাতে ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষ নাই। কারণ, আত্মা স্বপ্রকাশ হইলেও অহঙ্কারে তাহা স্ফুটতর ব্যবহারের যোগ্য হয় বলিয়া তাহাতে অহংপ্রত্যয়ের গোচরতাও আরোপিত হইবার যোগ্য হইয়া থাকে। স্থূল ও সূক্ষ্ম দেহের সাক্ষিস্বরূপ যে জীবচৈতন্য ও কূটস্থ চৈতন্য, তাহারাও পরস্পর পরস্পরের নিকট যুষ্মদর্থ ও অস্মদর্থ হইলেও বিরোধ নাই বলিয়া, এই হেতু যে ব্যভি-চরিত, এ প্রকার শঙ্কা করাও উচিত নহে, কারণ, চৈতন্যাবভাস্যত্বরূপ লক্ষণের দ্বারা লক্ষিত যে যুষ্মদর্থত্ব, তাহা চৈতন্যে থাকে না। যেহেতু, শুদ্ধ চৈতন্য স্বপ্রকাশই হইয়া থাকে, অপর কোন বস্তুর দ্বারা তাহা প্রকাশিত হয় না। এই চৈতন্যাবভাস্যত্বরূপ যুষ্মদর্থত্বই এখানে ধরিতে হইবে, লোকতঃ যুষ্মদর্থ বলিলে যাহা বুঝায়, তাহা এ স্থলে বিবক্ষিত নহে। যদি বল, এইরূপ অনুমানের দ্বারা যে বিরোধ সিদ্ধ হইতেছে, তাহা প্রতীতিকেই দ্বার করিয়া সিদ্ধ হইতেছে, প্রকৃত স্বরূপতঃ যে বিরোধ, তাহা ত সিদ্ধ হইতেছে না। তাহা হইলে এই শঙ্কা পরিহারের জন্য এইরূপ অনুমান করা যাইবে যে, আত্মা ও অনাত্মা স্বভাবতঃ পরস্পর-বিরুদ্ধ। যেহেতু, তাহাদিগের মধ্যে একটি বিষয়ী ও অপরটি বিষয় হইয়া

থাকে, এই প্রকার অনুমানের উপর যদি এইরূপ দোষের উদ্ভাবন করা যায় যে, জড়রূপ যে অনাত্মা, তাহার সাধক হয় বলিয়া, চিদ্রূপ আত্মার জড়ের প্রতি আনুকূল্যই অনুভূত হয়, এই কারণে বধ্যঘাতকভাবলক্ষণ অথবা সহাবস্থানসামর্থ্যাভাবলক্ষণ যে বিরোধ বা প্রাতিকূল্য, উক্ত অনুমানের দ্বারা তাহারই সিদ্ধি হউক, এইরূপ অভিপ্রেত হইলেও অনুভববিরোধ হয়, আরও এই অনুমানে যে দৃষ্টান্ত দর্শিত হইয়াছে, তাহাতেও সাধ্য নাই। এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, ভাব ও অভাব এই দুইটির মধ্যে যেমন পরস্পরাত্মতাসামর্থ্যের অভাব আছে, প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ পরস্পরাত্মতাসামর্থ্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাই বিবক্ষিত হইয়াছে। তাহা হইলে মধ্যস্থিত যে অনুমান পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহাতে অন্ধকার ও প্রকাশ এই দুইটিকে যে দৃষ্টান্তরূপে নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, তাহা কি প্রকারে সিদ্ধ হইবে? কারণ, অন্ধকার ও আলোকের সহাবস্থানসামর্থ্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাই প্রসিদ্ধ আছে। (অর্থাৎ সহাবস্থানসামর্থ্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহা সেখানে প্রসিদ্ধ হইলেও পরস্পরাত্মতায় সামর্থ্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহা ত, সেখানে প্রসিদ্ধ নহে) এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, যে গৃহে প্রদীপ পরিস্ফুট নহে,সেখানে দীপের সহিত অন্ধকার একই স্থানে আছে, (ইহা ত লোকমধ্যে দেখিতে পাওয়া যায়) সেখানে অন্ধকার ও আলোকের সহাবস্থান যদি অস্বীকৃত হয়, তাহা হইলে সেখানেও স্ফীতালোকযুক্ত প্রদেশের ন্যায় স্পষ্টভাবে রূপদর্শনের প্রসক্তি হইতে পারে। আর যদি বল, তমঃ ও প্রকাশ এই দুইটি শব্দের দ্বারা তাহাদেরই একদেশভূত যে ছায়া ও আতপ, তাহাই উপলক্ষিত হইতেছে, তাহা হইলেও বলিব যে, এরূপ এক প্রকার ছায়া দেখিতে পাওয়া যায়, যেখানে উষ্ণস্পর্শের উপলব্ধি হয় বলিয়া তাহার আশ্রয় যে আতপ, তাহা সেখানে অবশ্যই আছে, ইহা অনুমান দ্বারা জানিতে পারা যায় বলিয়া সেইরূপ ছায়াতে, অন্ধকার ও প্রকাশের একত্র অবস্থিতি অবশ্য অঙ্গীকার করিতে হয়, এই ভাবে তমঃ এবং প্রকাশ এই দুইটি শব্দের দ্বারা লক্ষিত লক্ষণার সাহায্যে ছায়া ও আতপস্থিত শৈত্য ও ঔষ্ণ্যের গ্রহণ করিলে উহাদিগের সহাবস্থান অনায়াসে সাধিত হইতে পারে, এই কারণে স্বীকার করিতে হইবে যে, জাতি ও ব্যক্তির মধ্যে যেরূপ পরস্পর তাদাত্ম্যের সামর্থ্য আছে, সেইরূপ তমঃ ও প্রকাশের মধ্যে তাদাত্ম্যের সামর্থ্য নাই বলিয়া

এ স্থলে সেই তাদাত্ম্যের সামর্থ্যাভাবকেই বিরোধ বলিয়া গ্রহণ করা যাইতে পারে।

তাৎপর্য্য।—অধ্যাসের অযৌক্তিকত্ব সিদ্ধ করিবার জন্য পূর্ব্বে যে অনুমান প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহার উপর বেদান্তিগণের বক্তব্য এই যে, এইরূপ অনুমানের দ্বারা প্রকৃতপক্ষে বেদান্তিগণের সম্মত যে সিদ্ধান্ত, তাহাতে কোনরূপ দোষ হইতে পারে না। কারণ, অধ্যাস যে যুক্তিসিদ্ধ নহে, ইহা বেদান্তিগণও অঙ্গীকার করিয়া থাকেন। কারণ, তাঁহারা 'মায়া' বা অবিদ্যাকে অনির্ব্বচনীয়ই বলিয়া থাকেন, অধ্যাসও মায়িক, সুতরাং ইহাও অনির্ব্বচনীয়। অনির্ব্বচনীয় কাহাকে বলে? যাহা যুক্তি দ্বারা সিদ্ধ হয় না, অথচ অনুভবসিদ্ধ বলিয়া যাহার অপলাপ করা যায় না, তাহাই ত অনির্ব্বচনীয়। দেহ, ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণ প্রভৃতি জড়বস্তুতে চিদ্‌বস্তু আত্মার অভেদবুদ্ধিরূপ যে অধ্যাস, তাহা কেমন করিয়া আসিল? তাহার যুক্তি না থাকিলেও এইরূপ অধ্যাস যে সকল জীবের অনুভবসিদ্ধ, তাহা কে অস্বীকার করিবে? আমি গৌর, আমি স্থূল, আমি কৃশ, আমি রোগী, আমি সুস্থ, এই প্রকার জ্ঞান আমাদিগের সর্ব্বদাই হইতেছে, এইরূপ জ্ঞানই ত অধ্যাস, উক্ত অনুমানের সাহায্যে তোমরা ইহাই প্রতিপাদন করিবে যে, এইরূপ জ্ঞান না হওয়াই যুক্তিসিদ্ধ, কারণ, এইরূপ জ্ঞান হইবার কোন কারণই দেখিতে পাওয়া যায় না। তোমাদের সঙ্গে কণ্ঠস্বর মিলাইয়া আমরাও বলিব যে, ঠিক কথা, এরূপ জ্ঞান না হওয়াই উচিত, কারণ, ইহাতে কোন প্রকার অনুকূল যুক্তি দেখিতে পাওয়া যায় না। কিন্তু, তাই বলিয়া এরূপ জ্ঞান বা অধ্যাস যে হয় না বা ইহা গগনকুসুমের ন্যায় অলীক, তাহা ত তোমরা বা আমরা কেহই বলিতে পারি না। কারণ, এরূপ জ্ঞান আমাদিগের সকলেরই সর্ব্বদাই হইতেছে। সুতরাং এই প্রকার জ্ঞান বা অধ্যাস যে অনির্ব্বচনীয়, তাহাই প্রকারান্তরে সিদ্ধ হইতেছে। তোমাদিগের প্রদর্শিত যে অনুমান, তাহাও এই অনির্ব্বচনীয়তাসিদ্ধির অনুকূলই হইতেছে বলিয়া আমরা এইরূপ অনুমানের উপর কোন প্রকার দোষের উদ্ভাবন করিতে চাহি না। প্রত্যুত এইরূপ অনুমান আমরা মানিয়া লইতে প্রস্তুত আছি।

"অথাতো ব্রহ্মজিজ্ঞাসা" এই সূত্রের ভাষ্যে প্রথমেই আচার্য্য শঙ্কর অধ্যাসের এই প্রকার অনির্ব্বচনীয়তাই দেখাইয়াছেন, সুতরাং পূর্ব্বপক্ষীয়া এই পূর্ব্বপক্ষের প্রারম্ভে যে তিনটি অনুমান দেখাইয়াছেন, তাহাতে বেদন্তিগণের

কোন প্রকার আপত্তি হইতে পারে না, বেদান্তিগণের পক্ষ অবলম্বন করিয়া কোন কোন দার্শনিক ঐরূপ অনুমানে "স্যাদেতৎ" ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা যে দোষের উদ্ভাবন করিয়াছেন, সেই দোষ দ্বারা পূর্ব্বপক্ষীর প্রদর্শিত অনুমান যে দূষিত হয় না, তাহাই এক্ষণে পূর্ব্বপক্ষিগণই 'অত্রোচ্যতে' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা দেখাইতেছেন, এই গ্রন্থের দ্বারা যে ভাবে পূর্ব্বে উদ্‌ভাবিত দোষত্রয়ের খণ্ডন হইয়া থাকে, তাহা এই—

পূর্ব্বপক্ষিগণ বলিতেছেন যে, যদি তোমরা বেদান্তীকে প্রতিবাদী করিয়া উক্ত অনুমানের অবতারণা করিয়া থাক, তাহা হইলে, তাহার উত্তরে বেদান্তিগণের বক্তব্য এই যে, এইরূপ অনুমান বেদান্তিগণের মতে অসিদ্ধ বা দুষ্ট নহে।

পূর্ব্বপক্ষিগণের প্রদর্শিত তিনটি অনুমানের মধ্যে যেটি তৃতীয়, অর্থাৎ—

পক্ষ—আত্মা এবং অনাত্মা।

সাধ্য—পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব।

হেতু—যেহেতু তাহারা যুষ্মৎ ও অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয় হইয়া থাকে।

দৃষ্টান্ত—যেমন দেবদত্ত ও তাহার শত্রু।

এই তৃতীয় অনুমানে হেতু যে যুষ্মদস্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব, তাহা পক্ষের একদেশেই অর্থাৎ চৈতন্যস্বরূপ আত্মাতে সিদ্ধ হইতেছে না বলিয়া, ইহা একদেশে অসিদ্ধিরূপ যে ভাগাসিদ্ধিদোষ, তাহা দ্বারা দূষিত হইতেছে। এইরূপ শঙ্কা করিবার কোন কারণ নাই, বেদান্তমতে আত্মা স্বয়ংপ্রকাশ হইলেও তাহা আমাদিগের অন্তঃকরণ-রূপ যে অহঙ্কার, তাহাতে যখন প্রতিবিম্বিত হয়, তখনই তাহা পরি-স্ফুটভাবে 'আমি' এই প্রকার ব্যবহারের যোগ্য হয়, ইহা সর্ব্বলোক-প্রসিদ্ধই আছে। এইরূপে আত্মার প্রকৃতস্বরূপে অহং পদের দ্বারা ব্যবহার-যোগ্যতা না থাকিলেও, অহংকারে প্রতিফলিত আত্মাতে অহং ব্যবহারের যোগ্যতা আছে বলিয়া, সেই আত্মাতে অহং প্রত্যয়ের বিষয়ত্ব যে আরো-পিত হইয়া থাকে, তাহা কে অস্বীকার করিবে? এই ভাবে যদি আত্মাতে আরোপিত অহং প্রত্যয়ের বিষয়ত্ব আছে, ইহা মানিয়া লওয়া যায়, তাহা হইলে উক্ত অনুমানে যে ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষের আশঙ্কা করা হইয়াছে, তাহার প্রসক্তি থাকে না।

এখন বলিতে পার যে, এইরূপে ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষ উক্ত অনুমানে

না হইলেও, ব্যভিচাররূপ যে দোষ, তাহা ত অনিবার্য্য হইয়া উঠিতেছে। যাহা হেতু বলিয়া অঙ্গীকৃত, তাহার কোন আশ্রয়ে যদি সাধ্যের সদ্‌ভাব না থাকে, তাহা হইলেই ত ব্যভিচাররূপ দোষ হইয়া থাকে। এখানেও ত সেইরূপ ব্যভিচারই দেখিতে পাওয়া যাইতেছে। কারণ, তোমরা "যুষ্মৎ-অস্মৎ-প্রত্যয়বিষয়ত্বরূপ" হেতু দ্বারা আত্মা এবং অনাত্মরূপ পক্ষেতে পরস্পরবিরোধরূপ সাধ্যকে সিদ্ধ করিতে চাহ, কিন্তু প্রকৃতস্থলে পক্ষের একদেশে ঐরূপ হেতু থাকিলেও সেখানে বিরোধরূপ যে সাধ্য, তাহা থাকিতেছে না বলিয়া ব্যভিচাররূপ দোষ অনিবার্য্য হইয়া উঠিতেছে। যদি বল, সেরূপ স্থল কোথায় ?—যেখানে উক্ত হেতু অর্থাৎ যুষ্মৎ-প্রত্যয়-বিষয়ত্ব আছে অথচ বিরোধরূপ সাধ্য নাই। তাহার উত্তরে আমরা বলিব যে, বেদান্তমতে সিদ্ধ যে জীব ও সাক্ষিচৈতন্য এই দুইটির মধ্যে যথাক্রমে যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্ব ও অস্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্বরূপ হেতু বিদ্যমান আছে, অথচ এই দুই চৈতন্যের মধ্যে বস্তুতঃ কোন প্রকার বিরোধ নাই, প্রত্যুত তাদাত্ম্যই আছে, ইহা বেদান্তিমাত্রেই স্বীকার করিয়া থাকেন, তাহাই যদি হয়, তবে আত্মাতে অস্মৎপ্রত্যয়ের বিষয়ত্ব থাকিতে পারে না বলিয়া যে ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষের উদ্‌ভাবন করা হইয়াছিল, তাহা প্রকৃত স্থলে সিদ্ধ হইল না বটে, কিন্তু বিরোধরূপ যে সাধ্য, তাহাও বিদ্যমান না থাকায়, এখানে ব্যভিচাররূপ যে দোষ, তাহা ত রহিয়াই গেল, এই প্রকার শঙ্কাও হইতে পারে না। কারণ, চৈতন্যের চিদ্‌ভাস্যত্বরূপ যে যুষ্মদর্থত্ব, তাহা থাকিতে পারে না, অর্থাৎ যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্বরূপ যে হেতু একদেশ, তাহা প্রকৃতস্থলে চিদবভাস্যত্ব অর্থাৎ চৈতন্যের দ্বারা প্রকাশ্যত্বরূপই গ্রহণ করিতে হইবে। পূর্ব্বোক্ত জীব ও সাক্ষিচৈতন্যের চিদবভাস্যত্বরূপ যুষ্মদর্থত্ব থাকে না। কারণ, যাহা স্বয়ংই চৈতন্যস্বরূপ, তাহা আবার অন্য চৈতন্যের দ্বারা অবভাসিত হইবে কেন ? তাহা যে স্বয়ংপ্রকাশ, যেহেতু, তাহা স্বয়ংপ্রকাশ, এই কারণে তাহাতে চিদবভাস্যত্ব থাকিতে পারে না, সুতরাং তাহাতে যুষ্মদর্থত্বরূপ যে হেতুর একদেশ, তাহা নাই, সুতরাং ব্যভিচার-রূপ দোষের সম্ভাবনাও নাই, এইরূপ যুষ্মৎপ্রত্যয়বিষয়ত্বই এ স্থলে অভিপ্রেত, ইহা বুঝিতে হইবে। লোকসমূহে যুষ্মদর্থত্ব বলিলে যাহা বুঝায়, বস্তুতঃ সেরূপ অর্থ এ স্থলে বিবক্ষিত নহে। এখন যদি বল যে, এইরূপ অনুমানের দ্বারা যে বিরোধ সিদ্ধ হইতেছে, তাহা ত প্রত্যয়

নিবন্ধন বিরোধ, স্বরূপতঃ বিরোধ নহে। স্বরূপতঃ বিরোধই কিন্তু সিদ্ধ হওয়া আবশ্যক। এই প্রকার শঙ্কা যদি হয়, তাহা হইলে তাহা নিরাকরণ করিবার জন্য এইরূপ বলিতে হইবে যে, আত্মা ও অনাত্মা পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব, কারণ, আত্মা বিষয়ী বা জ্ঞানস্বরূপই হইয়া থাকে, আর অনাত্মা বিষয় বা জ্ঞেয়ই হইয়া থাকে, ইহার দৃষ্টান্ত এই—যেমন নয়ন এবং রূপ পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাবই হইয়া থাকে, কারণ, তাহাদিগের মধ্যে এইরূপ বিষয়-বিষয়িভাব দেখিতে পাওয়া যায়। রূপ নয়নের বিষয় হয়, এবং নয়ন বিষয়ীই হইয়া থাকে, এইরূপ যে দুইটি বস্তুর মধ্যে বিষয়-বিষয়িভাব বিদ্যমান থাকে, তাহারা পরস্পর স্বরূপতঃ বিরুদ্ধস্বভাবেরই হইয়া থাকে, ইহা লোকে প্রসিদ্ধ আছে। সেইরূপ প্রকৃতস্থলেও আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে এইরূপ বিষয় ও বিষয়িভাব আছে বলিয়া তাহারাও স্বরূপতঃ পরস্পরবিরুদ্ধস্বভাবই হইয়া থাকে।

এখন যদি বল, আত্মা চৈতন্যস্বরূপ, অনাত্মবস্তুমাত্রই জড়, জড়বস্তুকে চৈতন্যই প্রকাশ করে বলিয়া চৈতন্যই জড়ের সাধক হইয়া থাকে। যে যাহার সাধক, সে তাহার অনুকূলই হইয়া থাকে, প্রতিকূল বা বিরুদ্ধ হয় না, ইহা লোকে প্রসিদ্ধ আছে। প্রকৃতস্থলে যে বিরোধের কথা বলা হইতেছে, সে বিরোধ কি প্রকার? বধ্য ও ঘাতকের মধ্যে যেরূপ পরস্পর বিরোধ আছে, ইহা যদি তাহাই হয়, তাহা হইলে, আমরা বলিব যে, আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে এই প্রকার বধ্য-ঘাতকরূপ বিরোধ অনুভবসিদ্ধ নহে। প্রত্যুত ইহা অনুভব-বিরুদ্ধ। এইরূপ একসঙ্গে থাকিতে না পারাই যদি এখানে বিরোধ শব্দের অর্থ হয়, তাহা হইলে প্রকৃতস্থলে এই প্রকার বিরোধ যদি মানা হয়, তবে অনুভববিরোধ হয়, এইরূপ এই অনুমানে যে দৃষ্টান্ত দেওয়া হইয়াছে, তাহাতে এই প্রকার বিরোধরূপ সাধ্য নাই বলিয়া, তাহাও সাধ্যশূন্য হইতেছে, অর্থাৎ নেত্র ও রূপের মধ্যে বিষয়-বিষয়িভাবরূপ হেতু রহিয়াছে, অথচ বধ্য-ঘাতকভাবরূপ বা একত্র অবস্থানের সামর্থ্যাভাবরূপ যে সাধ্য, তাহা নেত্র ও রূপে থাকিতেছে না বলিয়া, সেই অংশে ব্যভিচাররূপ দোষ স্পষ্টই প্রতিভাত হইতেছে। এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, এখানে যে বিরোধ শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, তাহার অর্থ না বুঝিয়াই এরূপ শঙ্কা করা হইয়াছে। বধ্য-ঘাতকভাব বা একত্র অবস্থিতির সামর্থ্যাভাব এখানে বিরোধ নহে,

কিন্তু ভাব ও অভাব এই দুইটির মধ্যে যেমন এক হইবার সামর্থ্য নাই অর্থাৎ এই দুইটি বস্তুর তাদাত্ম্যের অভাব আছে, সেই তাদাত্ম্যের অভাবই প্রকৃতস্থলে বিরোধ শব্দের দ্বারা পরিগৃহীত হইয়াছে। আত্মা এবং অনাত্মাতে এইরূপ তাদাত্ম্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাই প্রকৃত-স্থলে সাধ্য বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, এই সাধ্য উক্ত হেতুর দ্বারা অনায়াসে সিদ্ধ হইতেছে বলিয়া, উক্ত ব্যভিচাররূপ যে দোষ, তাহারও অবসর নাই। এখন জিজ্ঞাস্য এই হইতে পারে যে, পূর্ব্বপ্রদর্শিত তিনটি অনুমানের মধ্যে যে অনুমানটি মধ্যবর্ত্তী অর্থাৎ যাহা দ্বিতীয় অনুমান, সেই অনুমানে তমঃ এবং প্রকাশকে যে দৃষ্টান্ত বলিয়া ধরা হইয়াছে, তাহা কি প্রকারে সম্ভবপর হইবে? সেখানে ত সহাবস্থানসামর্থ্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহা দেখিতে পাওয়া যায়। এই প্রকার শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে, কারণ, দীপের সহিত অন্ধকারের একত্র অবস্থিতির সামর্থ্য যে নাই, তাহা বলা যায় না। কারণ, যে গৃহে প্রদীপ নিতান্ত হীনপ্রভ হইয়া থাকে, সেই গৃহের মধ্যে দীপরূপ প্রকাশ অন্ধকারের সহিত মিলিত হইয়াই অবস্থান করে, এরূপও দেখিতে পাওয়া যায়।

যদি বল, সেইরূপ গৃহে অন্ধকারের সহিত যে আলোক মিশিয়া রহিয়াছে, ইহা মানিব কেন? তাহার উত্তরে বলা যাইতে পারে যে, সেখানে আলোকের সহিত অন্ধকার মিলিত হইয়া যদি না থাকে, তাহা হইলে বাহিরে স্পষ্ট দিবালোকে যে ভাবে স্পষ্টতঃ রূপের উপলব্ধি হয়, সেই ভাবে সেই গৃহেও স্পষ্টতঃ রূপের উপলব্ধি হইতেছে না কেন? ঐরূপ গৃহে আলো অন্ধকারের সহিত মিলিত হয় বলিয়াই সেই আলোর দ্বারা স্পষ্টভাবে রূপের উপলব্ধি হয় না, ইহা সকলকে স্বীকার করিতেই হইবে, এবং তাহাই যদি হয়, তবে আলোক ও অন্ধকারের একত্র অবস্থিতির সামর্থ্য যে নাই, তাহাও বলা যায় না। এই কারণে সে স্থলেও অর্থাৎ দ্বিতীয় অনুমানেও বিরোধ শব্দের অর্থ তাদাত্ম্যের অভাব, এইরূপই গ্রহণ করিতে হইবে এবং এইরূপ গ্রহণ করিলে সেই দৃষ্টান্তে কোন প্রকার ব্যভিচারাদি দোষের প্রসক্তি হয় না।

এখন যদি বল যে, দ্বিতীয় অনুমানে যে তমঃ এবং প্রকাশরূপ যে দুইটি শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, তাহার মধ্যে তমঃশব্দের অর্থ অন্ধকারের একাংশ যে ছায়া, তাহাই হউক এবং প্রকাশ শব্দের অর্থ সেই প্রকাশের একাংশ

যে আতপ, তাহাই হউক। এইরূপ অর্থ গ্রহণ করিলে তমঃ ও প্রকাশের একত্র অবস্থিতির সামর্থ্যাভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাকে সাধ্যরূপে গ্রহণ করা যাইতে পারে, ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে, এরূপ অর্থ গ্রহণ করিলেও একত্র অবস্থানের সামর্থ্যাভাবরূপ যে বিরোধ, তাহা তমঃ ও প্রকাশে সিদ্ধ হয় না। কারণ, এক প্রকার ছায়া আছে, যাহার কোন অংশে দাঁড়াইলে একরূপ উষ্ণস্পর্শের অনুভূতি হয়, অন্য অংশে দাঁড়াইলে আবার তাহার অনুভূতি হয় না। ইহা প্রায়শঃই লোকমধ্যে দেখিতে পাওয়া যায়। এ স্থলে ছায়ার যে অংশে দাঁড়াইলে আমাদিগের উষ্ণতার অনুভূতি হয়, সেই অংশে উষ্ণতার অনুভূতি হইতেছে বলিয়া উষ্ণতার আশ্রয়স্বরূপ যে আতপ, তাহা প্রচ্ছন্নভাবে সেখানে রহিয়াছে, ইহা অঙ্গীকার করিতে হইবে। কারণ, উষ্ণতা হইল আতপেরই ধর্ম্ম। উষ্ণতা আছে অথচ তাহার আশ্রয় যে আতপ, তাহা নাই, ইহা কখনই সম্ভবপর হয় না। তাহাই যদি হইল, তবে আতপ ও ছায়া একত্র থাকিতে পারে না, ইহা সিদ্ধ হইল না। এই কারণে তমঃ ও প্রকাশ শব্দের দ্বারা যথাক্রমে ছায়া ও আতপ গ্রহণ করিলেও, তাহাতে একত্র অবস্থিতির সামর্থ্যাভাবরূপ যে বিরোধ, তাহা সিদ্ধ হয় না বলিয়া, সে স্থলেও বিরোধ শব্দের অর্থ তাদাত্ম্যেরও অভাব, এইরূপই গ্রহণ করিতে হইবে। একত্র অবস্থিতির সামর্থ্যাভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাকে সাধ্যরূপে কিছুতেই নির্দ্দেশ করা যায় না। এই সকল কারণে ইহাই স্থির হইল যে, জাতি ও ব্যক্তির মধ্যে যে প্রকার পরস্পর তাদাত্ম্যসামর্থ্য আছে, অন্ধকার ও আলোকের সেই প্রকার তাদাত্ম্যসামর্থ্য নাই এবং এই তাদাত্ম্যসামর্থ্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাও তাহাদিগের পরস্পর আছে, ইহাও সিদ্ধ হইতেছে। সুতরাং দৃষ্টান্তে কোন প্রকার দোষের সম্ভাবনা নাই বলিয়া, উক্ত দ্বিতীয় অনুমানে বিরোধ শব্দের অর্থ তাদাত্ম্যের অভাব, এইরূপই গ্রহণ করিতে হইবে। আত্মা ও আনাত্মাতে এই তাদাত্ম্যের অভাবরূপ যে বিরোধ, তাহাও সিদ্ধ হইতেছে বলিয়া উক্ত অনুমান নির্দ্দোষ হইল।

নন্বু তমঃপ্রকাশদৃষ্টান্তে ভাবাভাবরূপত্বমুপাধিঃ। আলোকাভাবস্তম ইতি তার্কিকা রূপদর্শনাভাবস্তম ইতি প্রাভাকরা ইতি চেদ্, মৈবম্। উপচয়াপচয়াদ্যবস্থাভেদবত্ত্বেনোপলক্ষ্যমাণস্তাভাবত্বা-

যোগাৎ। নীলরূপত্বেন দ্রব্যত্বাৎ। নম্বু ভাবত্বপক্ষে বহুলালোক-বর্ত্তি দেশে নিমীলিতনয়নস্য কথং তমঃপ্রতীতিঃ। বহুলা-লোকেন নিবৃত্ত্যঙ্গীকারাৎ। সহাবস্থানং তু মন্দালোকেনৈব পূর্ব্ব-মুক্তমিতি চেৎ, ন। গোলকান্তর্ব্বর্ত্তিতমসঃ প্রতীত্যুপপত্তেঃ। ন চ নেত্রস্যান্তর্ব্বর্ত্তিবস্তুগ্রাহকত্বাসম্ভবঃ। পিহিতকর্ণস্যান্তরশব্দগ্রাহ-কত্বদর্শনাৎ। ন চৈবং গোলকান্তরস্থাঞ্জনাদেরপি নিমীলিত-নয়নেন গ্রহণপ্রসঙ্গঃ। তমোব্যতিরিক্তরূপিণ আলোকসহকৃত-চক্ষুর্গ্রাহ্যত্বনিয়মাৎ। অথ মতং দ্রব্যত্বে সতি তমস আলোক-বিনাশিতস্যালোকাপগমে ঝটিতি নোৎপত্তিঃ। কার্য্যদ্রব্যাণাং দ্ব্যণুকাদিক্রমেণৈবারম্ভাদিতি। তন্ন, বিবর্ত্তবাদিনাং ক্রমানপেক্ষ-ণাৎ। কারণং তু মূলাবিদ্যৈব। অথাপি তমো ন রূপবদ্দ্রব্যং স্পর্শশূন্যত্বাদাকাশবদিতি চেদ্ ন। বায়ুর্ন স্পর্শবান্ রূপশূন্যত্বা-দাকাশবদিত্যাভাসেন সমানত্বাৎ প্রত্যক্ষবিরোধস্য তুল্যত্বাৎ। অথালোকাভাবে সমারোপিতং নীলরূপং গোচরয়তীতি তমঃ-প্রত্যক্ষস্যান্যথা গতিরুচ্যতে, এবমপি হেতুরনৈকান্তিকঃ। রূপ-বদ্ দ্রব্যস্যৈব ধূমস্য চক্ষুঃপ্রদেশাদন্যত্র স্পর্শশূন্যত্বাৎ। তত্র বিদ্যমান এব ধূমস্পর্শোঽনুদ্ভূত ইতি চেৎ তর্হি তমঃ-স্পর্শোঽপি সন্নেব সর্ব্বত্রানুদ্ভূত ইতি হেত্বসিদ্ধিঃ স্যাৎ। ন চ সতঃ সর্ব্বত্রানুদ্ভবোঽসম্ভাবিতঃ। আকরজে সুবর্ণাদৌ স্বত এব স্বপরপ্রকাশকভাবস্বরূপস্যোষ্ণস্পর্শস্য চ সর্ব্বত্রানুদ্ভব-দর্শনাৎ। তদেবং ভাবরূপতমোবাদে ন কোঽপি দোষঃ। নম্বভাববাদেঽপি তথা। উপচয়াদ্যবস্থানাং প্রতিযোগ্যালোকো-পাধিকত্বাদ্ নীলরূপস্যারোপিতত্বাদিতি চেদ্ নৈবম্। দুর্নিরূপত্বাৎ। তথাহি কিমালোকমাত্রাভাবস্তম উতৈকৈকালোকাভাবঃ সর্ব্বা-লোকাভাবো বা। প্রথমদ্বিতীয়পক্ষয়োঃ প্রাগভাব ইতরেতরাভাবঃ প্রধ্বংসাভাবো বা তম ইতি দুর্ভণম্। সবিতৃকরসন্ততে দেশে প্রদীপ-জন্মনঃ প্রাগ্বা জাতে বা প্রদীপে দীপনাশে বা তমোবুদ্ধ্যভাবাৎ।

তৃতীয়ে সর্ব্বালোকসন্নিধানমন্তরেণ ন নিবর্ত্তেত। রূপদর্শনা-ভাবত্বম ইত্যপ্যযুক্তম্। বহলান্ধকারসংবৃতাপবরকমধ্যস্থিতস্য বহীরূপদর্শনাস্তস্তমোদর্শনয়োর্যুগপদেব ভাবাৎ। তস্মান্নাভাবত্বম-ইতি দৃষ্টান্তে নাস্ত্যক্তোপাধিঃ।

যদি বল, তমঃ ও প্রকাশরূপ যে দৃষ্টান্ত দেখান হইয়াছে, তাহাতে ভাবাভাবরূপত্ব উপাধি আছে, কারণ, তার্কিকগণ বলিয়া থাকেন যে, অন্ধকার আলোকেরই অভাব, প্রাভাকরগণ বলিয়া থাকেন যে, রূপদর্শনের অভাবই অন্ধকার। এইরূপ শঙ্কাও হইতে পারে না, কারণ, অন্ধকারের উপচয় ও অপচয় প্রভৃতি নানাপ্রকার অবস্থার ভেদ দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া তাহা যে অভাবস্বরূপ, ইহা সম্ভবপর নহে। নীলরূপ,অন্ধকারে আছে বলিয়াও অন্ধকারকে দ্রব্য বলিয়াই অঙ্গীকার করিতে হইবে।

এখন যদি বল, অন্ধকারকে ভাবপদার্থ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে প্রকৃষ্ট আলোকযুক্ত দেশে, নিমীলিতনয়ন ব্যক্তির কিপ্রকারে অন্ধকারের প্রতীতি হইবে? সেখানেও প্রকৃষ্ট আলোকের দ্বারা তাহার নিবৃত্তি হইয়াছে, এইরূপ অঙ্গীকার করা যায়। অন্ধকার, আলোকের সহিত অবস্থান করে সেইখানে, যেখানে আলোক অস্পষ্ট অর্থাৎ প্রচুরভাবে থাকে না, ইহা ত পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে, এইরূপ শঙ্কাও উচিত নহে, কারণ, প্রকৃষ্ট আলোকস্থলে যে অন্ধকারের উপলব্ধি হয়, তাহা বাহিরের অন্ধকার নহে, কিন্তু, তাহা নয়নগোলকের মধ্যে যে অন্ধকার আছে, তাহাই, নয়নের অন্তর্ব্বর্ত্তি বস্তু-গ্রাহকতার সামর্থ্য নাই, এইরূপ বলা যাইতে পারে না, কারণ, কর্ণের ছিদ্র রুদ্ধ করিলে ভিতরকার শব্দ কর্ণের দ্বারা উপলব্ধ হইয়া থাকে, ইহা লোক-মধ্যে প্রসিদ্ধই আছে (সেইরূপ চক্ষু নিমীলিত হইলে, তাহাও ভিতরকার যে অন্ধকার, তাহাই গ্রহণ করিয়া থাকে, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে কোনও ক্ষতি দেখিতে পাওয়া যায় না)। ইহার উপর এইরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে, নয়নগোলকের মধ্যস্থিত অন্ধকার গ্রহণ করিবার শক্তি যদি নয়নে আছে, এরূপ অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে নিমীলিত নয়নের দ্বারা নয়ন-গোলকের অভ্যন্তরস্থিত অন্ধকারের ন্যায়, সেই স্থলে অবস্থিত অঞ্জন প্রভৃতিরও গ্রহণ হউক, এইরূপ আপত্তি হইতে পারে, এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, চক্ষুর স্বভাবই এই যে, উহা অন্ধকার ভিন্ন অন্য কোনরূপ

বিশিষ্ট বস্তুকে গ্রহণ করিতে হইলে, আলোকরূপ সহকারি কারণের অপেক্ষা করিয়া থাকে। এখন যদি বল, অন্ধকারকে দ্রব্য বলিয়া অঙ্গীকার করিলে, যেখানে আলোকের দ্বারা অন্ধকার বিনাশিত হইয়াছে, সেখান হইতে হঠাৎ আলোকের অপসারণ করিলে, সেই সময়েই শীঘ্র যে অন্ধকারের উৎপত্তি হইয়া থাকে, তাহা সম্ভবপর হয় না। কারণ, কার্য্য-দ্রব্য-সমূহের উৎপত্তি দ্ব্যণুকাদিক্রমেই হইয়া থাকে।

এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, বিবর্ত্তবাদিগণের মতে দ্রব্যারম্ভস্থলে দ্ব্যণুকাদিক্রমের অপেক্ষা অঙ্গীকৃত হয় না, তাঁহাদের মতে সকল কার্য্যবস্তুরই কারণ মূলাবিদ্যাই হইয়া থাকে। ইহার উপরেও যদি তোমরা এইরূপ অনুমান কর যে, অন্ধকার রূপবদ্দ্রব্য হইতে পারে না, যেহেতু, তাহাতে স্পর্শগুণ নাই, যেমন আকাশ, এইরূপ অনুমানও দোষশূন্য নহে। কারণ, ইহা "বায়ুস্পর্শহীন", যেহেতু, তাহাতে রূপ নাই, আকাশের ন্যায়, এইরূপ দুষ্ট অনুমানের সমানই ইহা হইতেছে, কারণ, বায়ুতে স্পর্শাভাবের অনুমান প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ বলিয়া যেমন দুষ্ট হয়, প্রকৃত স্থলে, অন্ধকারে তোমরা যে রূপাভাবের অনুমান করিয়াছ, তাহাও সেইরূপ প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ বলিয়া দুষ্টই হইতেছে। এখন যদি বল, অন্ধকারে যে নীলরূপের প্রতীতি নয়ন দ্বারা আমাদিগের হয়, সেই নীলরূপ আলোকাভাবের উপরই আরোপিত হয়, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে, অন্ধকারে যে রূপের প্রত্যক্ষ,তাহার উপপত্তি হইতে পারে, সুতরাং অন্ধকার যে রূপবদ্‌বস্তু, তাহা অঙ্গীকার না করিলেও চলিতে পারে, এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, ইহার উপর আমরা বলিতে পারি যে, অন্ধকারকে রূপবদ্দ্রব্য হইতে ভিন্ন বলিয়া সিদ্ধ করিবার জন্য পূর্ব্বোক্ত অনুমানে তোমরা যে স্পর্শশূন্যতাকে হেতু বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছ, সেই হেতু ব্যভিচাররূপ দোষযুক্ত হইয়াছে, কারণ, ধূম রূপবদ্দ্রব্য হইলেও চক্ষুঃপ্রদেশ ছাড়া অন্য স্থলে তাহাতে স্পর্শের উপলব্ধি হয় না। যদি বল, সেখানে ধূমের স্পর্শ বিদ্যমান থাকিলেও, যেহেতু তাহা অনুদ্‌ভূত স্পর্শ, এই কারণে তাহার প্রত্যক্ষ হয় না, তবে, ইহার উত্তরে আমরাও বলিব যে, অন্ধকারে স্পর্শ বিদ্যমান থাকিলেও, সকল স্থলেই সেই স্পর্শ অনুদ্‌ভূত হয় বলিয়া তাহার প্রত্যক্ষ হয় না, এই কারণে স্পর্শশূন্যত্বরূপ যে হেতু, তাহা অসিদ্ধ হইতেছে। এখন যদি বল, যে বস্তু যেখানে সর্ব্বদা বিদ্যমান আছে, তাহা সেখানে সর্ব্বদাই অনুদ্‌ভূত হইয়া থাকিবে, ইহা অসম্ভাবিত, ইহার উত্তর

এই যে, খনির মধ্যে অবস্থিত যে সুবর্ণ, তাহাকে ত তোমরা তৈজস বস্তু বলিয়া অঙ্গীকার কর, তোমাদিগের মতে যে ভাস্বররূপ অর্থাৎ যে রূপ নিজেকে ও অন্য বস্তুকে প্রকাশ করিয়া থাকে, সেই রূপ হইল অগ্নি বা তেজোবস্তুর ধর্ম্ম। এই ভাস্বর রূপ ও উষ্ণস্পর্শ তোমাদিগের মতে অগ্নির (তৈজসবস্তুর) স্বতঃসিদ্ধ ধর্ম্ম হইলেও, উক্ত আকরস্থিত সুবর্ণাদি তৈজসদ্রব্যে তাহা সর্ব্বদাই অনুদ্ভূত অবস্থায় বিদ্যমান থাকে, ইহা তোমাদিগের দর্শনেই অঙ্গীকৃত হয়।

এই সকল যুক্তির দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, অন্ধকারকে ভাবদ্রব্য বলিয়া অঙ্গীকার করিলে, কোনরূপ দোষের সম্ভাবনা হইতে পারে না।

এখন যদি বল, অন্ধকারকে অভাব বলিয়া অঙ্গীকার করিলেও কোন প্রকার দোষ হইতে পারে না, তাহাতে উপচয় প্রভৃতি যে অবস্থাসমূহ, তাহা প্রতি-যোগিস্বরূপ যে আলোক, তাহারই উপচয় বা অপচয়মূলক হইয়া থাকে, এবং অভাবেই নীলরূপ আরোপিত হইয়া থাকে, এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, অন্ধকারকে আলোকাভাব বলিয়া নিরূপণ করা অসম্ভব, কারণ, এই যে অন্ধকার, ইহা কি আলোকমাত্রের অভাব, অথবা ইহা এক একটি আলোকের অভাব? কিম্বা ইহা সর্ব্বপ্রকার আলোকের অভাব?

প্রথম এবং দ্বিতীয় পক্ষে ইহা প্রাগভাব অথবা ইতরেতরাভাব কিম্বা প্রধ্বংসাভাব হইবে, ইহা বলিতে পারা যায় না, কারণ, যেখানে প্রকৃষ্টরূপে সূর্য্যরশ্মি বিদ্যমান থাকে, সেখানে প্রদীপ জ্বালিবার পর তাহা নিভিয়া যাইলেও অন্ধকারের উপলব্ধি হয় না।

সকল প্রকার আলোকের অভাবকে যদি অন্ধকার বল, তাহা হইলে তাহা সকল প্রকার আলোকের সন্নিধান না হইলে নিবৃত্ত হইতে পারে না, রূপদর্শনের অভাবই অন্ধকার, এ প্রকার মতও যুক্তিযুক্ত নহে, কারণ, যে ব্যক্তি বহুল অন্ধকারের দ্বারা আবৃত কোন গৃহাদির মধ্যে বিদ্যমান আছে, সে একই সময় বাহিরের রূপও দর্শন করিয়া থাকে এবং গৃহের মধ্যে অন্ধকারকেও দেখিয়া থাকে, (সুতরাং রূপদর্শনের অভাব এবং রূপদর্শন যুগপৎ তাহার পক্ষে কি প্রকারে হইতে পারে?) এই কারণে অন্ধকার, অভাবস্বরূপ হইতে পারে না বলিয়া, তোমরা দৃষ্টান্তে যে ভাবাভাবরূপত্বকে উপাধিরূপে উদ্ভাবিত করিয়াছিলে, তাহাও হইতে পারিল না।

তাৎপর্য্য।—পূর্ব্বোক্ত অনুমানে যে তমঃ ও প্রকাশকে দৃষ্টান্ত করা হইয়াছে, তাহাতে এইরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে, এই দৃষ্টান্তে যে ভাবাভাব-রূপত্ব আছে, অর্থাৎ ইহার মধ্যে প্রকাশ হইল ভাবস্বরূপ বস্তু, এবং অন্ধকার হইল আলোকাভাবরূপ বস্তু। এই উভয়রূপতা এ স্থলে দৃষ্টান্তে অংশভেদে দেখা যাইতেছে, এই ভাবাভাবরূপতাই উপাধি হয় বলিয়া, উক্ত অনুমান ব্যভিচাররূপ দোষে দূষিত হইতেছে। উপাধি কাহাকে বলে, এখন তাহাই বুঝিতে হইবে। যাহা সাধ্যের ব্যাপক অথচ সাধনের অব্যাপক, নৈয়ায়িকগণ তাহাকেই উপাধি বলিয়া নির্দ্দেশ করেন। যদি কেহ এইরূপ অনুমান করে যে, এই পর্ব্বতে ধূম আছে, যেহেতু, এখানে বহ্নি দেখিতে পাওয়া যাইতেছে, এ স্থলে ধূম হইল সাধ্য, এবং বহ্নি হইল হেতু, এই অনুমানকে সিদ্ধ করিবার জন্য এইরূপ দৃষ্টান্ত দেওয়া হয় যে, যেমন রন্ধনশালা, অর্থাৎ রন্ধনশালায় বহ্নিরূপ হেতু আছে, এবং সেখানে সাধ্যরূপ ধূমও আছে, এই কারণে তাহা দৃষ্টান্ত হইতে পারে।

এইরূপ অনুমান কিন্তু দুষ্টই হইয়া থাকে, কারণ, এখানে উপাধি দেখিতে পাওয়া যায়, অগ্নির সহিত মিলিত যে আর্দ্রকাষ্ঠ বা ভিজা কাঠ, তাহার সম্বন্ধই এখানে উপাধি হইতে পারে। এই যে অগ্নিতে ভিজা কাঠের সংযোগ, ইহা সাধ্য যে ধূম, তাহার ব্যাপক, অর্থাৎ যেখানেই ধূম হয়, সেখানেই এইরূপ আর্দ্র কাষ্ঠের বা দাহ্য বস্তুর সংযোগ নিয়তই থাকে, সুতরাং আর্দ্র কাষ্ঠসংযোগ ধূমরূপ সাধ্যের ব্যাপক হইল, কিন্তু ইহা অগ্নিরূপ যে হেতু,তাহার ব্যাপক হয় না,কারণ, যে লৌহগোলকের মধ্যে অগ্নি প্রবিষ্ট হইয়া তাহা লাল হইয়া উঠিয়াছে, তাহাতে অগ্নি দেখিতে পাওয়া যায় বটে, কিন্তু সেখানে আর্দ্র কাষ্ঠের সংযোগ দেখিতে পাওয়া যায় না। এই কারণে আর্দ্র কাষ্ঠসংযোগ সাধনের অর্থাৎ অগ্নির ব্যাপক হইল না, সুতরাং এ স্থলে আর্দ্রকাষ্ঠসংযোগকে উপাধি বলা যাইতে পারে। এইরূপ উপাধি থাকিলে অনুমান কেন যে দূষিত হয়, তাহাও বলা যাইতেছে। এইরূপ উপাধির অভাব যেখানে থাকে, সাধ্যেরও অভাব সেখানে থাকিবে, কারণ, উপাধি সাধ্যের ব্যাপকই হইয়া থাকে। ব্যাপকের অভাব যেখানে থাকিবে, ব্যাপ্যের অভাবও সেখানে নিশ্চয়ই থাকিবে, ইহা সকলেই অঙ্গীকার করিয়া থাকে। প্রকৃত স্থলেও, অর্থাৎ অগ্নিরূপ হেতুর দ্বারা ধূমরূপ সাধ্যের অনুমানস্থলেও এইরূপ উপাধি আছে, তাহা পূর্ব্বেই দেখান হইয়াছে। সেই উপাধির অভাব,

প্রতপ্তলৌহপিণ্ডে আছে বলিয়া ধূমরূপ সাধ্য সেখানে থাকিতে পারে না, অথচ সেখানে অগ্নিরূপ হেতু রহিয়াছে, ইহা সকলেরই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। ইহাই হইল ব্যভিচাররূপ দোষ, অর্থাৎ যে স্থানে সাধ্যের অভাব থাকে, সেখানে যদি সাধন বলিয়া অভিমত বস্তু আছে, এরূপ বুঝা যায়, তাহা হইলে সেই সাধনকে ব্যভিচরিত বা ব্যভিচাররূপ দোষযুক্ত সাধন বলা যায়।

প্রকৃত স্থলে, অগ্নি সাধন বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, ঐ অগ্নি যে ধূমের ব্যভিচারী অর্থাৎ ধূম না থাকিলেও বহ্নি থাকে, ইহা আর্দ্র কাষ্ঠসংযোগরূপ উপাধির উদ্‌ভাবন দ্বারা সম্ভাবিত হইতেছে, সুতরাং উপাধিসদ্ভাব বশতঃ এখানে বহ্নি ধূমের সাধক হইতে পারিল না, ইহা সিদ্ধ হইল।

এইরূপ উপাধিও প্রকৃত স্থলে দেখা যাইতেছে, এবং সেই উপাধির নাম এখানে ভাবাভাবরূপত্ব হইতেছে, ইহাই এ স্থলে কোন কোন প্রতিবাদী প্রতিপাদন করিতে চাহেন। তাঁহারা বলেন যে, অধ্যাসকে অসিদ্ধ করিবার জন্য যে অনুমান করা হইয়াছে, তাহার স্বরূপ এই যে, আত্মা এবং অনাত্মা তাদাত্ম্যশূন্য, কারণ, তাহারা পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব, যেমন অন্ধকার ও আলোক। এইরূপ অনুমানে দৃষ্টান্ত হইয়াছে যে তমঃ ও প্রকাশ, তাহাতে তাদাত্ম্যশূন্যতা আছে, এবং তাহার ব্যাপক যে ভাবাভাবরূপতা, তাহাও আছে, এই কারণে ভাবাভাবরূপত্ব, তাদাত্ম্যশূন্যতারূপ সাধ্যের ব্যাপক হইল, কিন্তু তাহা একত্র অবস্থিতির অভাবরূপ যে বিরুদ্ধস্বভাবতা, তাহার অর্থাৎ হেতুর ব্যাপক হইল না, কারণ, পূর্ব্বেই দেখান হইয়াছে যে, অল্পালোকযুক্ত স্থানে আলোক ও অন্ধকার একসঙ্গে থাকিতে পারে, অর্থাৎ তাহাদিগের পরস্পর একত্র অবস্থিতির অসামর্থ্যরূপ যে বিরুদ্ধস্বভাবতা, তাহা নাই। এই কারণে এই বিরুদ্ধস্বভাবতারূপ হেতুর ব্যাপক ভাবাভাবরূপত্ব হইল না, অথচ তাহা তাদাত্ম্যশূন্যতারূপ সাধ্যের ব্যাপক হইয়া থাকে, তাহা পূর্ব্বেই দেখান হইয়াছে।

এখন দেখিতে হইবে যে, এই ভাবাভাবরূপতারূপ উপাধির অভাব আত্মা ও অনাত্মরূপ পক্ষে বিদ্যমান না থাকায়, সেখানে সাধ্য যে তাদাত্ম্য-শূন্যতা, তাহারও অভাব সিদ্ধ হইতে পারে। অথচ সেইখানেই তোমরা তাদাত্ম্যশূন্যতা অনুমান করিতে যাইতেছ, এই কারণে এখানেও বহ্নির দ্বারা ধূমের অনুমান করিতে যাইলে যেমন ব্যভিচাররূপ দোষ হইয়া থাকে বলিয়া সেই অনুমান অসিদ্ধ হয়, সেইরূপ তোমাদেরও উক্ত আত্মা এবং

অনাত্মরূপ পক্ষে বিরুদ্ধস্বভাবত্বরূপ হেতুর দ্বারা যে তাদাত্ম্যশূন্যতার অনুমান করা হইতেছে, তাহাও ব্যভিচাররূপ দোষে দূষিত হইতেছে বলিয়া সিদ্ধ হইতেছে না।

অন্ধকার যে অভাবস্বরূপ বস্তু, তাহা দার্শনিকগণ অনেকেই স্বীকার করিয়া থাকেন, নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক নামে প্রসিদ্ধ দার্শনিকগণ আলোকের অভাবকেই অন্ধকার বলিয়া মানিয়া থাকেন, প্রাভাকর নামে প্রসিদ্ধ মীমাংসকগণ রূপদর্শনের অভাবকেই অন্ধকার বলিয়া মানিয়া থাকেন, ইহার দ্বারা ইহাই বুঝা যায় যে, অন্ধকারের অভাবরূপতা দার্শনিকগণের অভিমত। আত্মার ভাবরূপতাও সকল আস্তিক দার্শনিকই মানিয়া থাকেন, এই কারণে, তোমাদিগের প্রদর্শিত যে দৃষ্টান্ত অর্থাৎ তমঃ ও প্রকাশ, তাহার মধ্যে প্রকাশ হইল ভাবরূপ বস্তু এবং অন্ধকার হইল অভাবরূপ বস্তু। এই কারণে, দৃষ্টান্তে ভাবাভাবরূপত্বরূপ যে উপাধি রহিয়াছে, তাহা অঙ্গীকার করিতে হইবে, এইরূপ উপাধির অভাব তোমাদের অঙ্গীকৃত পক্ষে অর্থাৎ আত্মা ও অনাত্মবস্তুতে রহিয়াছে বলিয়া, সেখানে সাধ্য যে তাদাত্ম্যশূন্যতা, তাহার অভাব সিদ্ধ হইতেছে।

তাহাই যদি হইল, তবে ব্যভিচাররূপ দোষ হওয়ায় এইরূপ অনুমান সিদ্ধ হইতে পারিল না। ইহাই হইল শঙ্কাপর গ্রন্থের অর্থাৎ 'নমু' হইতে আরম্ভ করিয়া 'প্রাভাকরা ইতি' এই পর্য্যন্ত গ্রন্থের তাৎপর্য্য।

এক্ষণে 'মৈবং' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা উক্ত শঙ্কার নিরাকরণ করা হইতেছে। এই গ্রন্থের দ্বারা অন্ধকার যে অভাবস্বরূপ বস্তু হইতে পারে না, তাহাই বুঝান যাইতেছে। অন্ধকার যে অভাববস্তু নহে, তাহার কারণ এই হইতেছে যে, ইহা কখনও উপচিত হয়, কখনও বা অপচিত বা অল্প বলিয়া প্রতীত হয়। এইরূপ উপচয় ও অপচয় প্রভৃতি অবস্থা, দ্রব্যরূপ যে ভাববস্তু, তাহাতেই থাকে। অভাবের উপচয় বা অপচয় প্রভৃতি অবস্থা কখনই সম্ভবপর হয় না। তাহা ছাড়া, অন্ধকারে নীলরূপের উপলব্ধি আমাদের সকলেরই হইয়া থাকে। নীলরূপ অভাবের ধর্ম্ম হইতে পারে না, কিন্তু, তাহা দ্রব্যেরই ধর্ম্ম হইতে পারে। এই কারণে অর্থাৎ নীলরূপ দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া, অন্ধকারকে দ্রব্যের মধ্যে অন্তর্ভূত করিতে হইবে, তাহাকে অভাব বলিয়া মানিবার পক্ষে প্রধান অন্তরায় হইতেছে, তাহাতে নীলরূপের উপলব্ধি হইতেছে। সুতরাং অন্ধকারকে ভাব বলিয়াই

মানিতে হইল। তাহাই যদি হইল, তাহা হইলে দৃষ্টান্তে ভাবাভাবরূপতা সিদ্ধ হইল না। প্রত্যুত কেবল ভাবরূপতাই সিদ্ধ হইল বলিয়া, সেখানে যে ভাবাভাবরূপতারূপ উপাধির উদ্‌ভাবন করা হইয়াছিল, তাহা নির্যুক্তিক বলিয়া প্রতিপন্ন হইতেছে।

এক্ষণে এইরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে, অন্ধকার যদি ভাবদ্রব্য হয়, তবে যে স্থানে প্রচুর আলোক আছে, সেখানে যে ব্যক্তি নয়ন নিমীলন করিয়া থাকে, তাহার অন্ধকারের বোধ হইয়া থাকে, ইহা সকলেই জানে। এখন জিজ্ঞাস্য এই যে, তাহার পক্ষে সেই অন্ধকারের প্রতীতি কিরূপে সম্ভবপর হয়? যাঁহারা অন্ধকারকে দ্রব্য বলিয়া অঙ্গীকার করেন, তাঁহারা ইহাও বলিয়া থাকেন যে, প্রকৃষ্টরূপ আলো হইলে, এই অন্ধকাররূপ দ্রব্যের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, উক্ত স্থলে প্রকৃষ্ট আলোক আছে বলিয়া অন্ধকার ত নিবৃত্তই হইয়াছে। তবে আবার চক্ষু মুদিলে তাহার উপলব্ধি কিরূপে হইবে? অল্প আলোক থাকিলে অন্ধকার নিবৃত্ত না হইতে পারে এবং সেই অল্প আলোকের সহিত অন্ধকার একসঙ্গে থাকিতেও পারে; কিন্তু প্রকৃষ্ট আলোকস্থলে অন্ধকারের সহিত আলোক একসঙ্গে থাকে না বলিয়া, সেই স্থলে নিমীলিতনয়ন ব্যক্তি যে তাহার অনুভব করিবে, ইহা কখনই সম্ভবপর হয় না।

এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, উক্ত স্থলে বাহিরে প্রকৃষ্ট আলোক দ্বারা বাহিরের অন্ধকার নিবৃত্ত হইলেও, নয়নগোলকের মধ্যে যে অন্ধকার আছে, তাহার নিবৃত্তি হয় নাই বলিয়া, নিমীলিতনয়ন ব্যক্তির পক্ষে সেই নয়নগোলকমধ্যবর্ত্তী অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে, কোন দোষ হইবার প্রসক্তি থাকে না।

এখন যদি বল, নয়নগোলকের মধ্যে যদি কোন বস্তু থাকে, নয়নের দ্বারা সেই বস্তুর যে গ্রহণ হইবে, তাহা ত সম্ভবপর নহে। চক্ষু বাহিরের জিনিসকেই গ্রহণ করিয়া থাকে। অভ্যন্তরস্থিত বস্তু চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা গৃহীত হইতে পারে না। এই কারণে, নয়নগোলকের মধ্যে অবস্থিত অন্ধকারের প্রতীতি সেই স্থলে হইয়া থাকে, এইরূপ উক্তি যুক্তিযুক্ত বলিয়া সিদ্ধ হইতেছে না। এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, বাহিরের শব্দ আমরা শ্রবণেন্দ্রিয়ের সাহায্যে শুনিয়া থাকি, ইহা প্রায়িক হইলেও যখন আমরা অঙ্গুলি দ্বারা কর্ণচ্ছিদ্রকে আবৃত করি, তখন কিন্তু

আমরা কর্ণচ্ছিদ্রের মধ্যবর্ত্তী যে আভ্যন্তরীণ শব্দ, তাহার উপলব্ধি করিতে সমর্থ হই, সেইরূপ চক্ষু মেলিয়া থাকিলে তাহার দ্বারা বাহিরের রূপ বা রূপবদ্ দ্রব্য আমাদিগের প্রত্যক্ষগোচর হইয়া থাকে, ইহা সত্য। কিন্তু যখন আমরা নয়নদ্বয়কে নিমীলিত করি, তখন বাহিরের দ্রব্য দেখিতে না পাইলেও, অভ্যন্তরস্থিত শব্দের ন্যায় নয়নগোলকের অভ্যন্তরস্থিত অন্ধকাররূপ দ্রব্যের প্রত্যক্ষ আমাদের হইয়া থাকে, এইরূপ স্বীকার করিলে কোনরূপ দোষ হইতে পারে না।

এখন যদি বল. যে, এরূপ উক্তিও সম্ভবপর নহে, কারণ, তাহা হইলে নয়নগোলকের অভ্যন্তরস্থিত অন্ধকারের ন্যায় নয়নগোলকের মধ্যস্থিত যে কজ্জলাদি দ্রব্য আছে, তাহারও প্রত্যক্ষ নিমীলিতনয়ন ব্যক্তির পক্ষে হয় না কেন? ইহার উত্তর এই যে, আমাদিগের নয়নের ইহাই স্বভাব যে, তাহা অন্ধকার ভিন্ন কোন রূপবদ্ বস্তুকে যখন গ্রহণ করে, তখন তাহা আলোকেরই অপেক্ষা করিয়া থাকে, কিন্তু অন্ধকাররূপ দ্রব্যের প্রত্যক্ষ করিবার সময়, সেই নয়ন আলোকসংযোগের অপেক্ষা করে না। এইরূপ কল্পনা করিলেই উক্ত কোন দোষের আপত্তি থাকিতে পারে না।

সুতরাং ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, অন্ধকারকে ভাববস্তু বলিয়া অঙ্গীকার করিলে কোন দোষই সম্ভবপর হয় না। ইহার উপর যদি এইরূপ আপত্তি কর যে, অন্ধকার যদি দ্রব্য হয়, তাহা হইলে তাহা কার্য্যদ্রব্যের মধ্যেই পরিগণিত হইবে। কার্য্যদ্রব্যই আমাদিগের প্রত্যক্ষ-গোচর হইয়া থাকে। এখন দেখ, এই অন্ধকাররূপ কার্য্যদ্রব্য যেখানে হঠাৎ প্রদীপাদির আলোক দ্বারা নিবৃত্ত হয়, সেখানে অকস্মাৎ যদি প্রদীপটি নিভিয়া যায়, তাহা হইলে, প্রদীপ নিভিয়া যাইবামাত্রই আমরা যে অন্ধকারের উপলব্ধি করিয়া থাকি, তাহা কি প্রকারে সম্ভবপর হয়? কারণ, কার্য্যদ্রব্য একক্ষণের মধ্যে উৎপত্তি হইতে পারে না। পরমাণু হইতে দ্ব্যণুক হয়, দ্ব্যণুক হইতে ত্রসরেণু হয়, এই ভাবে সূক্ষ্মপরমাণু হইতে স্থূলকার্য্যদ্রব্যের উৎপত্তিস্থলে একটু কালবিলম্ব অপরিহরণীয় হইয়াই থাকে। কিন্তু প্রকৃত স্থলে যেমন প্রদীপ নিভিয়া যায়, তাহার অব্যবহিত পরক্ষণেই আমরা অন্ধকারের উপলব্ধি করিয়া থাকি, ইহা সকলেই দেখিয়াছেন, কিন্তু অন্ধকারকে কোন প্রকার কার্য্যদ্রব্য বলিয়া অঙ্গীকার

করিলে, পরমাণুরূপ সূক্ষ্ম অন্ধকার হইতে ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য স্থূল কার্য্যরূপ অন্ধকার উৎপন্ন হইতে একটু বিলম্ব হইবেই, ইহা স্থির। কিন্তু আমাদিগের সেইরূপ বিলম্বের অপেক্ষা নাই। যেমন প্রদীপ নিভে, অমনই অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হয়, এই জন্য বলিতে হইবে, সে স্থলে অন্ধকার কার্য্যদ্রব্য নহে, কিন্তু তাহা আলোকেরই অভাব, এইরূপ সিদ্ধান্ত অঙ্গীকার করিলেই উক্ত স্থলে দীপনির্ব্বাণের পরক্ষণে অন্ধকারের উপলব্ধি হইতে পারে, সুতরাং অন্ধকারকে কার্য্যদ্রব্য বলা কিছুতেই যুক্তিসঙ্গত হইতেছে না।

এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, বিবর্ত্তবাদিগণের মতে কার্য্যদ্রব্যের উৎপত্তিতে পরমাণু হইতে দ্ব্যণুক হইবে, দ্ব্যণুক হইতে ত্রসরেণু হইবে, এই-রূপ ক্রম অঙ্গীকার করিবার কোন আবশ্যকতাই নাই। তাঁহাদের মতে একেবারেই মূল অবিদ্যা হইতে সকল প্রকার দ্রব্যই উৎপন্ন হইয়া থাকে। এই অবিদ্যা সাক্ষাৎভাবে কার্য্যদ্রব্যের :উপাদান হয় বলিয়া উক্ত স্থলে প্রদীপনির্ব্বাণক্ষণেই মূল অবিদ্যা হইতে একেবারে কার্য্যদ্রব্যরূপ অন্ধকার উৎপন্ন হয় এবং তাহার প্রত্যক্ষও হইয়া থাকে।

নৈয়ায়িকগণের ন্যায় কার্য্যদ্রব্যের উৎপত্তিতে কোন প্রকার ক্রম অপেক্ষিত হয় না। ইহাই হইল বিবর্ত্তবাদিগণের সিদ্ধান্ত। এই সিদ্ধান্ত অনুসারে তাঁহারা অন্ধকারকে কার্য্যদ্রব্য বলিয়া অঙ্গীকার করিলে কোন প্রকার দোষের অবসর দেখিতে পান না।

ইহার উপরেও নৈয়ায়িকগণ যদি এই প্রকার বলেন যে, আমরা অনু-মানের সাহায্যে দেখাইব যে, অন্ধকার কিছুতেই রূপবদ্দ্রব্যের মধ্যে পরিগণিত হইতে পারে না। সে অনুমান এইরূপ হইবে। অন্ধকারকে রূপবদ্দ্রব্য বলা যাইতে পারে না, কারণ, অন্ধকারে স্পর্শরূপ গুণ বিদ্যমান নাই। যে দ্রব্যের স্পর্শগুণ নাই, তাহা কখনই রূপবদ্ হইতে পারে না। ইহার দৃষ্টান্ত হইল—আকাশ। আকাশের স্পর্শও নাই, সুতরাং সেখানে রূপও নাই, ইহা সকলেই স্বীকার করিয়া থাকেন।

বেদান্তিগণ বলিয়া থাকেন, এইরূপ অনুমানও দোষরহিত নহে। কারণ, ইহা প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ, আমরা অন্ধকারকে রূপবদ্ বলিয়া সকলেই প্রত্যক্ষ করিয়া থাকি। সেই প্রত্যক্ষের সঙ্গে এই অনুমানের বিরোধ হইতেছে বলিয়া এইরূপ অনুমানের দ্বারা বস্তুসিদ্ধি হইতে পারে না। প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ অনুমান গ্রাহ্য হইতে পারে না, ইহা সকলেই স্বীকার করেন। যদি

প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ অনুমানকে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে বায়ুতে স্পর্শ নাই। কারণ, তাহাতে রূপ নাই। যেখানে রূপ থাকে না, সেখানে স্পর্শও থাকে না। যেমন—আকাশ। আকাশের রূপ নাই বলিয়া যেমন স্পর্শ থাকে না, সেইরূপ বায়ুতে রূপ নাই বলিয়া স্পর্শও থাকিবে না। এইরূপ যে অনুমান, ইহা আমাদিগের প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ বলিয়া যেমন গ্রাহ্য হইতে পারে না. অর্থাৎ বায়ুতে যে স্পর্শ আছে, তাহা আমাদিগের সকলেরই প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া, তাহাতে স্পর্শভাবের সাধক উক্ত অনুমান যেমন উপেক্ষিত হইয়া থাকে, সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও অন্ধকার রূপবদ্‌দ্রব্য বলিয়া আমাদিগের প্রত্যক্ষসিদ্ধ আছে। এই কারণে, তাহাতে রূপাভাবের যে অনুমান, তাহা যেহেতু প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ, এই হেতু তাহা গ্রাহ্য হইতে পারে না।

এখন যদি বল, আমাদিগের যে অন্ধকারের প্রত্যক্ষ হয় অর্থাৎ অন্ধকারকে আমরা রূপবদ্‌ বলিয়া যে জানিয়া থাকি, সেই জ্ঞান ভ্রমাত্মক, অন্ধকারে যে নীলগুণের উপলব্ধি হয়, তাহা আলোকাভাবরূপ উপাধির দ্বারা জনিত হইয়া থাকে, অর্থাৎ পৃথিব্যাদির যে নীলরূপ, তাহাই আলোকাভাবরূপ অন্ধকারের উপর আরোপিত হইয়া থাকে মাত্র, বস্তুতঃ আলোকাভাবের কোন প্রকার রূপ থাকিতে পারে না, এই ভাবে, অন্ধকারে নীলরূপের প্রত্যক্ষকে যদি ভ্রান্তি বলিয়া প্রতিপাদিত করা যায়, তাহা হইলে অন্ধকারে নীলরূপের প্রত্যক্ষের সহিত তাহাতে রূপাভাবের অনুমান বিরুদ্ধ হইতেছে বলিয়া, এইরূপ অনুমান গ্রাহ্য হইতে পারে না বলিয়া যে আপত্তি প্রদর্শিত হইয়াছিল, তাহার অবসর নাই।

নৈয়ায়িকগণের এই প্রকার অনুমান যে যুক্তিসিদ্ধ নহে, তাহাতে প্রত্যক্ষবিরোধ ছাড়া অন্য দোষও যে আছে, তাহাই এক্ষণে উক্ত শঙ্কার নিরাকরণের জন্য বেদান্তিগণ অন্য যুক্তিদ্বারা দেখাইতেছেন। তাঁহারা বলিতেছেন যে,যে দ্রব্যে রূপ আছে, তাহাও স্পর্শশূন্য হইতে পারে, এরূপও দেখিতে পাওয়া যায়। ধূমকে সকলেই রূপবদ্‌ দ্রব্য বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকে, কিন্তু চক্ষুঃপ্রদেশ ব্যতিরিক্ত অন্য স্থলে সেই ধূমের স্পর্শ আমাদিগের উপলব্ধ হয় না, ইহাও সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন, সুতরাং স্পর্শ না থাকিলে যে রূপও থাকিতে পারে না, এই প্রকার নৈয়ায়িকগণের যুক্তিও টিকিতেছে না।

এখনও যদি নৈয়ায়িকগণ ইহার উপর বলেন যে, চক্ষুঃপ্রদেশ হইতে অন্য

স্থলে ধূমের যে স্পর্শের উপলব্ধি হয় না, তাহার কারণ যে ধূমে স্পর্শের অভাব আছে, তাহা নহে, কিন্তু, সে স্থলে ধূমের উদ্‌ভূতস্পর্শ বা প্রত্যক্ষযোগ্য স্পর্শের অভাবই হেতু হইয়া থাকে, অর্থাৎ স্পর্শ দুই প্রকার ;—এক উদ্‌ভূতস্পর্শ আর অনুদ্ভূতস্পর্শ। যে স্পর্শ প্রত্যক্ষের যোগ্য, তাহাকেই উদ্‌ভূতস্পর্শ কহে, আর যে স্পর্শ বিদ্যমান থাকিয়াও প্রত্যক্ষের যোগ্য হয় না, তাহাকে অনুদ্‌ভূত স্পর্শ কহে। ধূম যখন নয়নেন্দ্রিয়ের সহিত সন্নিকৃষ্ট হয়, তখন তাহার স্পর্শ উদ্‌ভূত বা প্রত্যক্ষযোগ্য হয়। এই কারণে ধূম চক্ষুঃসংযুক্ত হইলে আমরা তাহার স্পর্শ নিবন্ধন জ্বালা প্রভৃতির অনুভব করিয়া থাকি। চক্ষুঃপ্রদেশের বহির্ভাগে ধূম থাকিলে তাহার স্পর্শ উদভূত হয় না বলিয়া সেই স্পর্শের প্রত্যক্ষ হয় না, সেখানে স্পর্শ নাই বলিয়া যে তাহার প্রত্যক্ষ হয় না, ইহা আমরা স্বীকার করি না।

নৈয়ায়িকগণের এই প্রকার শঙ্কার উত্তরে বেদান্তিগণ বলিয়া থাকেন যে, তাহা হইলে প্রকৃতস্থলেও আমরা এইরূপ বলিতে পারি যে, অন্ধকারে স্পর্শ থাকিলেও সেই স্পর্শ উদ্‌ভূত স্পর্শ নহে বলিয়া তাহার প্রত্যক্ষ হয় না, সেখানে যে স্পর্শ একেবারেই নাই, তাহা আমরা স্বীকার করি না। এই ভাবে যদি সেখানে অর্থাৎ ধূমে স্পর্শ আছে বলিয়া স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে, তোমরা অন্ধকারে স্পর্শশূন্যত্বরূপ যে হেতুর উল্লেখ করিয়াছ, তাহাও অসিদ্ধ হইয়া যাইতেছে। এইরূপ অসিদ্ধ হেতু দ্বারা অন্ধকারের রূপাভাবের যে অনুমান, তাহাও দূষিত হইয়া যাইতেছে।

ইহার উপর যদি নৈয়ায়িকগণ বলেন যে, অন্ধকারে স্পর্শ যে সর্ব্বদাই অনুদ্‌ভূত হইয়া থাকিবে, ইহাও যুক্তিসিদ্ধ নহে। স্পর্শ আছে, অথচ কোন সময়ে তাহার প্রত্যক্ষ হইতেছে না, এরূপ অবস্থায় সেখানে অর্থাৎ অন্ধকারে স্পর্শ নাই, এই প্রকার অঙ্গীকার করাই ত যুক্তিসঙ্গত। এইরূপ নৈয়ায়িকগণের শঙ্কা নিরাকরণ করিবার জন্য বেদান্তিগণ বলিয়া থাকেন যে, যেখানে যে গুণের কখনও উপলব্ধি হয় না, সেখানে সে গুণ যে একেবারেই থাকিতে পারে না, এরূপ নিয়ম তোমরাও সর্ব্বত্র স্বীকার কর না। কারণ, তোমরা সুবর্ণকে তেজোদ্রব্য বলিয়া থাক। তেজোদ্রব্যের দুইটি গুণ স্বতঃসিদ্ধ, একটি হইল তাহার ভাস্বররূপ (অর্থাৎ যে রূপের দ্বারা অন্যবস্তুও প্রকাশিত হয় এবং নিজেও তাহা প্রকাশ পায়, সেই রূপকেই ভাস্বররূপ বলা যায়,) এই ভাস্বর রূপ সুবর্ণে দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া নৈয়ায়িকগণ সুবর্ণকেও তেজোদ্রব্যের

মধ্যে পরিগণনা করিয়া থাকেন। দ্বিতীয়—উষ্ণস্পর্শ। এই সুবর্ণে ভাস্বররূপ সর্ব্বদা উপলব্ধ হইলেও, ইহার উষ্ণস্পর্শ উপলব্ধ হয় না বলিয়া. নৈয়ায়িকগণ সুবর্ণের উষ্ণস্পর্শকে অনুদ্‌ভূত স্পর্শ বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, ইহা সকলেই জানেন। এক্ষণে বক্তব্য এই যে, সুবর্ণে উষ্ণস্পর্শের কোন সময়ে উপলব্ধি হয় না বলিয়া, নৈয়ায়িকগণ সুবর্ণে উষ্ণস্পর্শের অভাব আছে, ইহা মানেন না, কিন্তু অনুদ্‌ভূত উষ্ণস্পর্শ সেখানে সর্ব্বদাই আছে বলিয়া অঙ্গীকার করেন, সেইরূপ আমরাও বলিব, অন্ধকাররূপদ্রব্যে স্পর্শ থাকিলেও কোন সময়ে তাহার উপলব্ধি হয় না বলিয়া, তাহা অনুদ্‌ভূত অবস্থাতে সর্ব্বদা অন্ধকারে বিদ্যমান থাকে, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে ত কোন প্রকার তোমাদেরও মত দোষের আশঙ্কা থাকে না।

সুতরাং অন্ধকারে স্পর্শশূন্যত্বরূপ যে হেতু তোমরা প্রদর্শন করিয়াছ, তাহা সিদ্ধ হইল না বলিয়া, তোমাদিগের প্রদর্শিত অনুমান প্রমাণ বলিয়া পরিগণিত হইতেছে না। এই ভাবে বিচারের দ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হইল যে, অন্ধকারকে ভাবপদার্থ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে কোন প্রকার দোষেরই প্রসক্তি হইতে পারে না। এক্ষণে নৈয়ায়িকগণ এইরূপ আশঙ্কা করিতে পারেন যে, অন্ধকারকে আলোকের অভাব বলিয়া স্বীকার করিলেও কোন প্রকার দোষ হইতে পারে না, কখনও অন্ধকারকে ঘনীভূত বলিয়া বোধ হয়, আবার কখনও বা তাহা অল্প বা ক্ষীণ বলিয়া বোধ হইয়া থাকে, ইহা সত্য ; কিন্তু ইহা দ্বারা যে তাহা কোন ভাবপদার্থ হইবে, এরূপ অঙ্গীকার করিবার আবশ্যকতা কি আছে? অন্ধকারের উপচয় বা অপচয়রূপ অবস্থাবৈলক্ষণ্য দ্বারা তাহার ভাবরূপতা যে সিদ্ধ হইতেছে, ইহা আমরা অঙ্গীকার করিতে পারি না। তাহা অভাবরূপ হইলেও তাহাতে এরূপ উপচয় ও অপচয়বুদ্ধি যে সময়বিশেষে হইয়া থাকে, তাহার কারণ, তাহার প্রতিযোগী যে আলোক, তাহারই উপচয় বা অপচয়ই হইয়া থাকে, অর্থাৎ আলোকের প্রাচুর্য্য থাকিলে অন্ধকারে অল্পতার আরোপ হয়, এবং আলোকের অল্পতা থাকিলে অন্ধকারে উপচয় বা প্রাচুর্য্যের আরোপ হইয়া থাকে, সুতরাং অভাবপদার্থরূপ অন্ধকারে উপচয় বা অপচয়রূপ অবস্থার যে প্রতীতি হয়, তাহাকে ভ্রম বলিয়া মানিয়া লইলে কোন প্রকার দোষের সম্ভাবনা থাকে না।

নৈয়ায়িকগণের এই প্রকার উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, অন্ধকারকে তাঁহারা যে আলোকাভাব বলিয়া মানিয়া লইতেছেন, সেই আলোকাভাব

যে কি প্রকার, তাহার নিরূপণ করা সম্ভবপর নহে। কারণ, অন্ধকারকে যদি আলোকাভাব বল, তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য এই যে, এই যে আলোকাভাব, ইহা কি আলোকমাত্রেরই অভাব? অথবা এক একটি আলোকের অভাব মিলিত হইয়া অন্ধকারপদবাচ্য হয়? অথবা ইহা সর্ব্বপ্রকার আলোকের ঐকান্তিক অভাব? এই ত্রিবিধ কল্পনার মধ্যে কোন কল্পনাই যুক্তিতে টিকে না, কারণ, প্রথম ও দ্বিতীয় পক্ষে এই অভাবশব্দের অর্থ কি আলোকের প্রাগভাব? অথবা ইহা আলোকের ইতরেতরাভাব, বা অন্যোন্যাভাব কিম্বা ইহা আলোকের ধ্বংসস্বরূপ অভাব?

বিচার করিয়া দেখিলে এই ত্রিবিধ অভাবের মধ্যে কোনটিকেও অন্ধকার বলিয়া নির্দ্দেশ করা যাইতে পারে না। কারণ, যে দেশে প্রকৃষ্ট সূর্য্যালোক বিদ্যমান থাকে, সেখানে প্রদীপরূপ আলোকের উৎপত্তির পূর্ব্বে তাহার প্রাগভাব থাকিলেও, সেখানে আমাদিগের অন্ধকার আছে, এ প্রকার বুদ্ধি হয় না, সুতরাং প্রদীপরূপ আলোকের প্রাগভাবকে অন্ধকার বলা যাইতে পারে না, অথবা সেই স্থলেই প্রদীপটি নিভাইয়া দিলে সেই প্রদীপরূপ আলোকের ধ্বংস হয়, ইহা সকলেই মানিয়া থাকেন, কিন্তু সেখানে সে সময় অন্ধকার আছে, এ প্রকার বুদ্ধি কাহারও হয় না বলিয়া, আলোকধ্বংসকে অন্ধকার বলিয়া মানা যহিতে পারে না। এইরূপ সেখানে প্রদীপরূপ আলোকের যে অন্যোন্যাভাব, অর্থাৎ ভেদ, তাহাও সে সময় বিদ্যমান থাকে, অথচ সে সময় সেখানে আমাদিগের অন্ধকারের বোধ হয় না বলিয়া, আলোকের অন্যোন্যাভাবকেও অন্ধকার বলিয়া মানা যাইতে পারে না।

এখন অবশিষ্ট রহিল তৃতীয় পক্ষ, অর্থাৎ সর্ব্বপ্রকার আলোকাভাবের নামই অন্ধকার, এইরূপ যে পক্ষ, সেই পক্ষকেও যুক্তিসহ বলা যায় না। কারণ, তাহা হইলে বলিতে হইবে, সর্ব্বপ্রকার আলোকের অভাবই যদি তমঃ হয়, তাহা হইলে সেই সর্ব্বপ্রকার আলোকের সন্নিধান না হইলে সেই অন্ধকারের নিবৃত্তি সম্ভবপর হয় না। কিন্তু সর্ব্বপ্রকার আলোকের সন্নিধান হইলেই অন্ধকারের নিবৃত্তি হইবে, এরূপ বলা যায় না। কারণ, অন্ধকারযুক্ত গৃহে, একটি প্রদীপ জ্বালিলে অন্ধকারের নিবৃত্তি হয়, ইহা সকলেই দেখিয়া থাকেন, কিন্তু সে স্থলে প্রদীপরূপ আলোকেরই সন্নিধি হইয়া থাকে, সূর্য্যকর প্রভৃতি যে সকল আলোক আছে, তাহাদের সকলের সন্নিধিই সে স্থলে হয় না, সুতরাং সর্ব্বপ্রকার আলোকের সন্নিধি

সেখানে হইতেছে না বলিয়া, অন্ধকারের নিবৃত্তি না হওয়াই উচিত· অথচ সেখানে অন্ধকারের নিবৃত্তি যে হইয়া থাকে, ইহা সকলে অনুভব করিয়া থাকেন। এই কারণে কোন প্রকার অভাবকেই অন্ধকার বলিয়া নিরূপণ করিবার সম্ভাবনা নাই বলিয়া, অন্ধকারকে অবিদ্যা হইতে সমুদ্ভূত ভাবরূপ কোন বিলক্ষণ পদার্থ বলিয়া অঙ্গীকার করাই যুক্তিসঙ্গত হইয়া থাকে।

এখন বাকি রহিল, প্রাভাকরদিগের মত। প্রাভাকরগণ আলোকের অভাবকে অন্ধকার বলিয়া না মানিলেও, তাঁহারা রূপদর্শনের অভাবকেই অন্ধকার বলিয়া মানিয়া থাকেন, অন্ধকার কিন্তু রূপদর্শনের অভাবস্বরূপও হইতে পারে না। কারণ, বাহিরে যখন প্রকৃষ্ট সূর্য্যালোক বিদ্যমান থাকে, তখন কোন একটি নিভৃত গৃহের মধ্যে দ্বার রুদ্ধ করিয়া যদি কেহ প্রবেশ করে, সে তখন গৃহের মধ্যেই অন্ধকার আছে, এরূপ দেখিয়া থাকে, এবং সঙ্গে সঙ্গে দ্বারমধ্যস্থ কোন ক্ষুদ্র ছিদ্রের দ্বারা সে বাহিরে কোনও রূপবদ্‌বস্তুরও প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে, এইরূপ দেখিতে পাওয়া যায়। এক্ষণে দ্রষ্টব্য এই যে, সেই ব্যক্তি গৃহের মধ্যে অন্ধকারের প্রত্যক্ষ করিয়া থাকে, কিন্তু তাহার রূপদর্শনের অভাব তৎকালে নাই, কারণ, ক্ষুদ্র ছিদ্রের দ্বারা সে বাহিরের রূপকেও দেখিয়া থাকে, তাহার রূপদর্শন হইতেছে বলিয়া রূপদর্শনের অভাব তৎকালে নাই, ইহা স্থির। তাহাই যদি হইল, তবে রূপদর্শনের অভাব কি প্রকারে অন্ধকার বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইবে? অর্থাৎ এই সময়ে স্থানবিশেষে একই ব্যক্তির রূপদর্শনও হয়, অন্ধকারেও প্রত্যক্ষ হয় বলিয়া, অন্ধকারকে কিছুতেই রূপদর্শনের অভাব বলিয়া স্বীকার করা যায় না।

এই সকল কারণে ইহাই স্থির হইল যে, তমঃ অভাবপদার্থ নহে, সুতরাং তমঃ ও আলোকরূপ দৃষ্টান্তে যে ভাবাভাবরূপত্বরূপ উপাধি প্রদর্শন করা হইয়াছিল, তাহা সিদ্ধ হইতে পারিতেছে না। এই কারণে, উক্ত অনুমান সর্ব্বথা নির্দ্দোষই হইতেছে।

নন্বেবমপ্যন্যোন্যতাদাত্ম্যসামর্থ্যাভাবাখ্যো ভবদীয়ো মূলহেতুরনৈকান্তিকঃ। ইদং রজতমিত্যত্র ভ্রান্তিস্থলে পুরোবর্ত্তিরজতয়োর্বিবিক্তয়োস্তাদাত্ম্যসামর্থ্যাভাবেঽপি তাদাত্ম্যসন্দর্শনাদিতি চেন্ন। তত্র সামর্থ্যসদ্‌ভাবেন হেত্ববৃত্তেঃ। তৎসামর্থ্যং চ সম্যগ্‌ রজতস্থলে

পুরোবর্ত্তিরজতয়োর্বাস্তবতাদাত্ম্যদর্শনাদবগন্তব্যম্। ন চৈবমাত্মানাত্মনোরপি ক্বচিদ্বাস্তবতাদাত্ম্যে সতি তৎসামর্থ্যসম্ভবাদসিদ্ধো হেতুরিতি বাচ্যম্। বাস্তবতাদাত্ম্যস্য তয়োঃ ক্বাপি দুঃসম্পাদত্বাৎ। তথাহি। কিং দ্রষ্টুর্দৃশ্যতাদাত্ম্যমুচ্যতে দৃশ্যস্য বা দ্রষ্টৃতাদাত্ম্যম্। আদ্যেঽপি ন তাবৎ স্বাভাবিকং চিদেকরসে দ্রষ্টরি দৃশ্যাংশাসম্ভবাদন্যথা কর্ম্মকর্ত্তৃভাবেন তাদাত্ম্যানুপপত্তেঃ। আগন্তুকত্বেঽপি কিং দ্রষ্টা স্বয়মেব দৃশ্যাংশাকারেণ পরিণমতে উত হেতুবলাৎ। উভয়মপ্যসঙ্গতং দ্রষ্টুর্নিরবয়বত্বাৎ। নহি নিরবয়বমাকাশং স্বতো বা কারণান্তরাদ্বা সাবয়বাকারেণ পরিণমমানং দৃষ্টম্। দৃশ্যস্য ধর্ম্মিণো দ্রষ্ট্রা প্রতিযোগিনা তাদাত্ম্যমিত্যস্মিন্ দ্বিতীয়েঽপি পক্ষে দ্রষ্টৃত্বস্য স্বাভাবিকত্বে দৃশ্যত্বং হীয়েত। অংশতো দৃশ্যত্বমপি স্বস্যাস্তীতি চেৎ তর্হি কর্ম্মকর্ত্তৃত্ববিরোধঃ। আগন্তুকত্বেঽপি কিং দৃশ্যং স্বয়মেব চিদ্রূপেণ পরিণমতে উতাত্মচৈতন্যং স্বস্মিন্ সংক্রাময়তি। নাদ্যঃ। জড়জন্যস্য কার্য্যস্য চিদ্রূপত্বাসম্ভবাৎ। নহি জড়ায়া মৃদঃ পরিণামো ঘটঃ, চিদ্রূপো দৃষ্টঃ। ন দ্বিতীয়ঃ। আত্মচৈতন্যস্য সর্ব্বগতস্য বস্তুতঃ প্রবেশাযোগাৎ। তদেবং ক্বাপ্যত্যন্তদুঃসম্পাদবাস্তবতাদাত্ম্যয়োশ্চিদচিতোস্তৎসামর্থ্যাসম্ভবেন হেতুসিদ্ধের্মধ্যানুমানং সুস্থম্। ততো মূলানুমানসিদ্ধেরধ্যাসাভাবঃ সুস্থিতঃ। মা ভূদ্ধর্ম্মিণোস্তাদাত্ম্যাধ্যাসঃ। তথাপ্যাত্মধর্ম্মাণাং অনাত্মনি সংসর্গাধ্যাসোঽস্তু। ন চ চিদেকরসস্যাত্মনো ধর্ম্মাসম্ভবঃ। আনন্দবিষয়ানুভবনিত্যত্বাদীনাং সত্ত্বাৎ। যদ্যপি এতে স্বরূপভূতা এবাত্মনঃ তথাপ্যন্তঃকরণবৃত্ত্যুপাধৌ নানেবাবভাসন্ত ইতি তেষাং ধর্ম্মত্বমুপচর্য্যতে। ন চ ধর্ম্মিণং বিহায় ধর্ম্মাণাং স্বাতন্ত্র্যেণাধ্যাসাসম্ভবঃ। জপাকুসুমসন্নিধৌ লোহিতঃ স্ফটিক ইত্যাদৌ ধর্ম্মমাত্রাধ্যাসদর্শনাৎ। নৈতৎ সারম্। ধর্ম্মাণাং স্বাতন্ত্র্যাযোগাৎ। স্ফটিকেঽপি প্রতিবিম্বিতজপাকুসুমাশ্রিতমেব লৌহিত্যং প্রতীয়তে ন তু স্বাতন্ত্র্যেণ। তস্মান্নাস্তি ধর্ম্মাণামপ্যাশ্রয়-

ব্যভ্যাসেন সংসর্গাধ্যাসঃ। ধর্ম্মধর্ম্মিণোরর্থয়োরধ্যাসে নিরাকৃতে তদবিনাভূতো জ্ঞানাধ্যাসোঽপি নিরাকৃত এব। তস্মান্ন যুক্তিসহোঽধ্যাস ইতি।

যদি বল, তোমাদিগের যে মূলহেতু, অর্থাৎ অন্যোন্যতাদাত্ম্যাসামর্থ্যাভাব বা ইতরেতরভাবশূন্যতা, তাহা ত ব্যভিচারযুক্ত হইতেছে। কারণ, 'ইহা রজত,' এই প্রকার শুক্তিতে রজতভ্রান্তিস্থলে, শুক্তি ও রজত পরস্পর বিভিন্ন হয় বলিয়া, তাহাদিগের পরস্পর তাদাত্ম্যসামর্থ্য না থাকিলেও 'ইহা রজত' এই ভাবে তাহাদিগের তাদাত্ম্যজ্ঞানও হইয়া থাকে।

এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, সে স্থলে তদাত্ম্যের সামর্থ্য আছে বলিয়া সামর্থ্যাভাবরূপ যে হেতু, তাহা সেখানে বিদ্যমান নাই। সেখানে যে সামর্থ্য আছে, তাহা অঙ্গীকার করিতেই হইবে। কারণ, যেখানে সত্য রজতের প্রতীতি হয়, সেখানে 'ইদং' পদার্থ এবং 'রজত' এই উভয়ে বাস্তব-তাদাত্ম্য দেখিতে পাওয়া যায়। এইরূপ হইলে, আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে কোন স্থলে বাস্তবতাদাত্ম্য যদি থাকে, তবে আত্মা এবং অনাত্মার মধ্যে সেই তাদাত্ম্যের সামর্থ্যও থাকিতে পারে। এই কারণে, আবার ঐ হেতু অসিদ্ধ হইতেছে, ইহাও বলা যায় না। কারণ, আত্মা ও অনাত্মার কোন স্থলেই বাস্তবতাদাত্ম্য সম্ভবপর নহে। আরও দেখ, এই যে তাদাত্ম্য, ইহা কি দ্রষ্টাতে দৃশ্যের তাদাত্ম্য? অথবা দৃশ্যবস্তুতে দ্রষ্টার তাদাত্ম্য? প্রথম পক্ষে (অর্থাৎ দ্রষ্টাতে দৃশ্যের তাদাত্ম্য এই পক্ষে) ঐ তাদাত্ম্য স্বাভাবিক হইতে পারে না। কারণ, দ্রষ্টা হইল অখণ্ডচিৎস্বরূপ। তাহাতে দৃশ্যের অংশ কোন প্রকারেই থাকিতে পারে না। এরূপ যদি না হয়, তবে কর্ম্মকর্তৃভাবে তাদাত্ম্যও অনুপপন্ন হইয়া থাকে। ঐ তাদাত্ম্য যদি আগন্তুক হয়, তবে জিজ্ঞাস্য এই হয় যে, দ্রষ্টা নিজেই কি দৃশ্যাংশের আকারে পরিণত হয়? অথবা কোন্ হেতুর প্রভাবে তাহা হয়?

এই দুইটি পক্ষের কোন পক্ষই যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, দ্রষ্টার কোন প্রকার অবয়ব নাই। নিরবয়ব আকাশ নিজেই অথবা কারণান্তরবশতঃ সাবয়বাকারে পরিণত হইয়া থাকে, এরূপ কখনও দেখা যায় না। এখন রহিল দ্বিতীয় পক্ষ। অর্থাৎ দৃশ্যবস্তুর উপর দ্রষ্টার তাদাত্ম্য, এ পক্ষও যুক্তিসহ নহে, কারণ, এই পক্ষে দ্রষ্টৃত্ব যদি স্বাভাবিক হয়, তাহা হইলে দৃশ্যবস্তুর দৃশ্যত্বই

থাকিতে পারে না। একই বস্তু দ্রষ্টা হইয়াও অংশতঃ দৃশ্য হইয়া থাকে, এইরূপ যদি বল, তাহা হইলে কর্ম্মকর্তৃত্বের বিরোধ উপস্থিত হয়। দৃশ্য-বস্তুতে যে দ্রষ্টার তাদাত্ম্য, তাহাকে যদি আগন্তুক বলা যায়, তাহা হইলে, এইরূপ জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে, দৃশ্যবস্তু স্বয়ংই কি চিদ্রূপে পরিণত হয়? অথবা আত্মার চৈতন্যকে তাহার নিজের উপর সংক্রামিত করিয়া থাকে?

এই দুইটি পক্ষের প্রথম পক্ষ সম্ভবপর নহে, কারণ, জড় হইতে যে কার্য্য উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহাতে চিদ্রূপতা কখনই সম্ভবপর নহে। জড় মৃত্তিকার পরিণাম যে ঘট, তাহা কখনও চিদ্রূপ বলিয়া দৃষ্ট হয় না। দ্বিতীয় পক্ষও সম্ভবপর নহে, কারণ, আত্মচৈতন্য যেহেতু সর্ব্বগত, এই কারণে তাহা যে কোন বস্তুতে বাস্তবিক প্রবেশ করিবে বা সংক্রান্ত হইবে, তাহারও সম্ভাবনা নাই। তাহাই যদি হইল, তবে চিৎ ও জড় এই দুয়ে বাস্তবতাদাত্ম্য একান্ত অসম্ভব বলিয়া তাহাদিগের পরস্পর তাদাত্ম্যসামর্থ্য সম্ভবপর হয় না। এই কারণে হেতু সিদ্ধ হইতেছে বলিয়া, মধ্যম অনুমানটিও দোষরহিত হইল। সেই মধ্যম অনুমান দ্বারা প্রথম অনুমানটিও সিদ্ধ হইতেছে বলিয়া অধ্যাসের অভাবরূপ যে সাধ্য, তাহাও সম্যক্‌প্রকারে সিদ্ধ হইল।

যদি বল, আত্মা এবং অনাত্মা এই উভয় বস্তুর তাদাত্ম্যাধ্যাস সিদ্ধ না হউক, তথাপি আত্মধর্ম্ম সমূহের অনাত্মাতে সংসর্গাধ্যাস হউক, আত্মা চিদেকরস হইলেও, তাহার যে কোন প্রকার ধর্ম্ম নাই, এ কথা বলা যায় না। কারণ, আত্মাতে আনন্দ, বিষয়ানুভব ও নিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্ম্ম বিদ্যমান আছে। যদিও এই আনন্দ প্রভৃতি ধর্ম্ম আত্মার স্বরূপভূতই হইয়া থাকে, তাহা হইলেও অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ উপাধিতে তাহা যেন ভিন্ন ভিন্ন, এই প্রকারে প্রকাশ পায় বলিয়া, তাহাদিগের উপর ধর্ম্মত্ব আরোপিত হইয়া থাকে।

যদি বল, ধর্ম্মীকে পরিত্যাগ করিয়া স্বতন্ত্রভাবে ধর্ম্মসমূহের অধ্যাস সম্ভবপর হয় না। তাহাও ঠিক নহে, কারণ, জপাকুসুমের নিকটে স্ফটিক লোহিত বলিয়া যখন প্রতীত হয়, তখন ধর্ম্মীকে পরিত্যাগ করিয়া ধর্ম্ম-মাত্রেরও অধ্যাস পরিদৃষ্ট হইয়া থাকে।

এইরূপ শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে, কারণ, ধর্ম্ম-সমূহের স্বাতন্ত্র্য থাকিতে পারে না। স্ফটিকেও প্রতিবিম্বিত জপাকুসুমেরই লৌহিত্য প্রতীত হইয়া

থাকে, জপাকুসুমকে ছাড়িয়া স্বতন্ত্রভাবে লৌহিত্যের প্রতীতি হয় না। সেই কারণে ধর্ম্মসমূহেরও আশ্রয়বিনিময় দ্বারা সংসর্গের অধ্যাসও সিদ্ধ হইতেছে না। এই সকল যুক্তির দ্বারা ধর্ম্ম বা ধর্ম্মী এই অর্থদ্বয়ের অধ্যাস নিরাকৃত হইতেছে বলিয়া, তাহার অবিনাভূত যে জ্ঞানাধ্যাস, তাহাও নিরাকৃত হইল, সেই কারণে সর্ব্বথা অধ্যাস যে যুক্তিসহ নহে, তাহাও স্থির হইল। (ইহাই হইল পূর্ব্বপক্ষ)।

তাৎপর্য্য।—অধ্যাসকে অসিদ্ধ করিবার জন্য পূর্ব্বপক্ষিগণ যে প্রথম অনুমান করিয়াছিলেন, তাহা এই,—আত্মা এবং অনাত্মা এই উভয়ই পরস্পর তাদাত্ম্যাধ্যাসরহিত। যেহেতু, কোন স্থলে ইহাদিগের মধ্যে ইতরেতর-ভাব নাই। এই অনুমানে ইতরেতরভাবরাহিত্য বা পরস্পর তাদাত্ম্যশূন্যতা হেতুরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। এক্ষণে এইরূপ শঙ্কা হইতেছে যে, এই হেতু ব্যভিচাররূপ দোষে দুষ্ট, কোন স্থলে হেতু থাকে, অথচ সেখানে যদি সাধ্য না থাকে, তাহা হইলে ঐ হেতুকে ব্যভিচাররূপ দোষযুক্ত বলা যায়। এখানেও সেই প্রকার ব্যভিচাররূপ দোষের সম্ভাবনা হইতেছে। কারণ, আমা-দিগের যখন শুক্তিখণ্ডে 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রান্তি হয়, সেই ভ্রান্তিকেই আমরা অধ্যাস বলিয়া থাকি। শুক্তি এবং রজত এই দুইটির মধ্যে যে পরস্পর তাদাত্ম্য নাই, তাহা আমরা সকলেই স্বীকার করিয়া থাকি। সুতরাং এ স্থলে তাদাত্ম্যশূন্যতারূপ হেতু বিদ্যমান আছে, ইহা সকলেই মানিয়া থাকেন। অথচ এ স্থলে সাধ্য যে তাদাত্ম্যাধ্যাসের অভাব, তাহা নাই। অর্থাৎ তাদাত্ম্যের অধ্যাসই হইয়া থাকে, তাহা আমরা দেখিতে পাই। সুতরাং এ স্থলে তাদাত্ম্যশূন্যতারূপ হেতু ব্যভিচাররূপদোষে দুষ্ট হইতেছে। এই জন্য, এই হেতুর দ্বারা আত্মা ও অনাত্মাতে তাদাত্ম্যাধ্যাসের অভাবরূপ যে সাধ্য, তাহা সিদ্ধ হইতে পারিতেছে না। ইহাই হইল শঙ্কাগ্রন্থের অর্থাৎ 'নন্বেবং' হইতে 'ইতি চেৎ' এই পর্য্যন্ত গ্রন্থের তাৎপর্য্য।

ইহার উত্তরে পূর্ব্বপক্ষিগণ বলিতেছেন যে, এরূপ শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, এ স্থলে প্রদর্শিত ব্যভিচার বাস্তবপক্ষে থাকিতে পারে না। যেহেতু, আমরা যাহা হেতু করিয়াছি, তাহা ঠিক তাদাত্ম্যের অভাব নহে, কিন্তু তাহা তাদাত্ম্যের যোগ্যতার অভাব। অর্থাৎ ইহাদিগের মধ্যে তাদাত্ম্য আছে, এই প্রকার যে জ্ঞান, সেই জ্ঞানের অবিষয়ত্ব হইল তাদাত্ম্যশূন্যতার যোগ্যতা। তাহাই প্রকৃত স্থলে হেতু বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। এইরূপ

যে হেতু, তাহা সাধ্যের ব্যভিচারী নহে। কারণ, শুক্তিতে যখন 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রান্তি হয়, তখন শুক্তি রজত না হইলেও, তাহাতে 'ইহা রজত' এই প্রকার যে তাদাত্ম্যবোধ হয়, তাহার বিষয়ত্বই সেখানে বিদ্যমান থাকে, সেই বিষয়ত্বের অভাবরূপ যে হেতু, তাহা সেখানে থাকে না। সুতরাং সেখানে হেতুও নাই, সাধ্যও নাই। হেতু থাকিলে যদি সাধ্য না থাকে, তবেই ত ব্যভিচাররূপ দোষ হইয়া থাকে। এখানে সেরূপ ব্যভিচারের সম্ভাবনা কিরূপে হইবে ?

পূর্ব্বপক্ষিগণ ইহাই দেখাইতে চাহেন যে, আমরা যে অনুমান করিয়াছি, তাহাতে বাস্তবিক ব্যভিচাররূপ দোষের কোন সম্ভাবনা নাই। আমরা বলিয়াছি, যেখানে তাদাত্ম্যসামর্থ্যের অভাব থাকিবে, সেখানেই তাদাত্ম্যের অধ্যাস হইতে পারে না। তাদাত্ম্যসামর্থ্য শব্দের অর্থ—'ইহাদিগের মধ্যে তাদাত্ম্য আছে' এই প্রকার জ্ঞানের বিষয়ত্ব। এই বিষয়ত্বেরই অভাব হইল আমাদিগের প্রদর্শিত হেতু। এই হেতুর দ্বারা অধ্যাস বা তাদাত্ম্যের যে অধ্যাস, তাহার অভাবকে আমরা সিদ্ধ করিতে চাহি। শুক্তিতে রজত-ভ্রমস্থলে শুক্তি ও রজতে এই প্রকার হেতু (অর্থাৎ তাদাত্ম্যসামর্থ্যের অভাবরূপ যে হেতু, তাহা) যখন নাই, তখন সেই স্থলে হেতু আছে অথচ অধ্যাসাভাবরূপ সাধ্য নাই বলিয়া যে ব্যভিচারের উদ্‌ভাবন করা হইয়াছিল, তাহা কি প্রকারে সিদ্ধ হইবে ? এই কারণে আমরা উক্ত হেতুর দ্বারা যে অধ্যাসাভাব সিদ্ধ করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছি, তাহাতে কোন প্রকার দোষ দেখা যাইতেছে না।

এখানে আরও দ্রষ্টব্য এই যে, পূর্ব্বপক্ষিগণ তাদাত্ম্যযোগ্যতা নিরূপণ করিতে যাইয়া এইরূপ অভিমত পোষণ করিয়া থাকেন যে, ভ্রান্তিমাত্রই তাহার সমানাকারক যথার্থ জ্ঞানকে অপেক্ষা করিয়া থাকে, এইরূপ হইলেই ভ্রান্তির উৎপত্তি হয়। অর্থাৎ আমাদিগের শুক্তিতে যে রজতভ্রম হইয়া থাকে, সেই ভ্রমের আকার কি ? অর্থাৎ 'ইহা রজত' এইরূপ। কিন্তু ইহা রজত, এইরূপ যে জ্ঞান, ইহা যে সর্ব্বদাই ভ্রমস্বরূপ হইবে, তাহা বলা যায় না। কারণ, যথার্থ রজতকেও অবলম্বন করিয়া আমাদের 'ইহা রজত' এই প্রকার যে জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা ত আর ভ্রান্তি নহে। 'ইহা রজত' এই প্রকার জ্ঞান কখনও প্রমাস্বরূপ হয়, আবার কখনও বা ভ্রমস্বরূপ হইয়া থাকে। এই কারণে শুক্তিতে রজতের তাদাত্ম্য না

থাকিলেও তাহাতে রজততাদাত্ম্যের যোগ্যতা আছে বলিয়া মানিতে পারা যায়।

সুতরাং সেখানে তাদাত্ম্যের যোগ্যতাই থাকে, যোগ্যতার অভাব থাকে না। কিন্তু আত্মা এবং অনাত্মা এই উভয়ের মধ্যে এইরূপ তাদাত্ম্যের যোগ্যতা আছে, ইহা বলা যায় না। কারণ, আমি দেহ, এই প্রকার,—আত্মা ও অনাত্মা এই উভয়ের যে তাদাত্ম্যজ্ঞান, তাহা সর্ব্বদাই ভ্রমাত্মকই হইয়া থাকে, কখনও তাহা যে প্রমাত্মক হইবে, তাহার সম্ভাবনা নাই। যাহার সত্য রজতকেও অবলম্বন করিয়া 'ইহা রজত' এই প্রকার বুদ্ধি কখনও হয় নাই, সে ব্যক্তির পক্ষে শুক্তিকে অবলম্বন করিয়া 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রম যে কখনও হইতে পারে, তাহা কেহই স্বীকার করেন না।

প্রকৃতস্থলে কিন্তু আত্মা এবং অনাত্মার যথার্থ তাদাত্ম্যপ্রত্যয় কখনও হয় না। অথচ তাহাদিগের মধ্যে ভ্রমরূপ তাদাত্ম্যপ্রত্যয় হইতেছে, ইহাই হইল অধ্যাসবাদীদিগের অর্থাৎ বেদান্তিগণের অভিমত। পূর্ব্বপক্ষিগণ বলিতে চাহেন, ইহা কি প্রকারে সম্ভবপর হইবে? যদি আত্মা ও অনাত্মার তাদাত্ম্যপ্রত্যয় কোন স্থলেও যথার্থ বলিয়া সিদ্ধ হইত, তাহা হইলে ঐ তাদাত্ম্যপ্রত্যয়রূপ অধ্যাসও সিদ্ধ হইতে পারিত। সুতরাং অধ্যাস সিদ্ধ হইতেছে না। পূর্ব্বোক্ত অনুমানের দ্বারা পূর্ব্বপক্ষিগণ এইরূপ যুক্তি মনে রাখিয়াই বেদান্তিসম্মত অধ্যাসকে অসিদ্ধ করিতে চাহেন।

পূর্ব্বপক্ষিগণ আরও বলিয়া থাকেন যে, এই যে তাদাত্ম্যের কথা বলা হইতেছে, ইহা কিরূপ তাদাত্ম্য, তাহা একবার বিচার করিয়া দেখা উচিত। ইহা কি দ্রষ্টা যে আত্মা, তাহাতে দৃশ্য বস্তুর তাদাত্ম্য? অথবা দৃশ্য যে জড় বস্তুসমূহ, তাহাতে দ্রষ্টার তাদাত্ম্য? দ্রষ্টাতে যে দৃশ্যের তাদাত্ম্য, তাহা স্বাভাবিক বা স্বতঃসিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, বেদান্তমতে আত্মা স্বয়ং-প্রকাশ চৈতন্যস্বরূপ। দৃশ্যপ্রপঞ্চের কোন অংশই তাহাতে প্রবিষ্ট হইতে পারে না। যদি দ্রষ্টা ও দৃশ্য এক হয়, তাহা হইলে, তাহাদিগের মধ্যে দৃগ্‌দৃশ্য-ভাবই থাকিতে পারে না অর্থাৎ আত্মা দ্রষ্টা ও প্রপঞ্চ দৃশ্য, এইরূপ যে বিভাগ, তাহা হইতে পারে না।

যেখানে দুইটি বস্তু পৃথক্ হয়, সেইখানে একটি দ্রষ্টা ও অপরটি দৃশ্য হইতে পারে। দর্শনক্রিয়ার যে কর্ত্তা, তাহাকেই দ্রষ্টা বলে, আর সেই দর্শনক্রিয়ার যে কর্ম্ম, তাহাকেই দৃশ্য বলে। একই বস্তু একই ক্রিয়ার কর্ত্তা ও

কর্ম্ম হইতে পারে না। অথচ জড়বস্তুতে যখন দর্শনক্রিয়ার কর্ম্মত্ব আছে আর চেতন আত্মাতে সেই দর্শনক্রিয়ার কর্ত্তৃত্ব আছে, তখন দ্রষ্টা এবং দৃশ্য এই উভয়ের তাদাত্ম্য কি প্রকারে হইতে পারে? সুতরাং দ্রষ্টা যে আত্মা, তাহাতে দৃশ্যের তাদাত্ম্য যে স্বাভাবিক, তাহা বলা যায় না। আর যদি বল, দ্রষ্টা সময়বিশেষে আপনা হইতেই দৃশ্যরূপে পরিণত হয় বলিয়া দৃশ্যবস্তুর তাদাত্ম্য দ্রষ্টাতে আগন্তুক বলিয়া স্বীকার করিব। তাহাও সঙ্গত নহে, কারণ, আত্মা বা দ্রষ্টা নিরবয়ব। সুতরাং তাহার দৃশ্যরূপে পরিণতি কিছুতেই সম্ভবপর নহে। যে বস্তুর কোন অবয়ব নাই, তাহার পরিণামরূপ যে অবস্থা, তাহাও সম্ভবপর নহে। আরও এক কথা এই যে, আত্মার অবয়ব নাই বলিয়া তাহা যেমন স্বয়ং রূপান্তরে পরিণত হইতে পারে না, সেইরূপ তাহা অন্য কোন কারণের প্রভাবেও যে রূপান্তরে পরিণত হইবে, তাহারও সম্ভাবনা নাই।

আকাশকে আমরা নিরবয়ব বলি। জানি, সেই আকাশ স্বয়ং বা কারণান্তরের প্রভাবে সাবয়বভাবে পরিণত হইতে পারে, ইহা কখনও সম্ভাবিত নহে। সুতরাং দ্রষ্টা যে আত্মা, তাহাতে দৃশ্যের তাদাত্ম্য বা দৃশ্যরূপতা স্বাভাবিকও হইতে পারে না বা আগন্তুকও হইতে পারে না।

এখন বলিতে পার যে, দ্রষ্টা যে আত্মা, তাহাতে দৃশ্যের তাদাত্ম্য স্বাভাবিক ও আগন্তুক না হইতে পারে, কিন্তু দৃশ্য বস্তুতে দ্রষ্টারই তাদাত্ম্য হউক। তাহাতে ক্ষতি কি? এরূপ কল্পনাও সম্ভবপর নহে। কারণ, এরূপ কল্পনা করিলে দৃশ্য বস্তুর দ্রষ্টৃত্ব নিবন্ধন দৃশ্যত্বই বিলুপ্ত হয়। অর্থাৎ দৃশ্য কখনও দ্রষ্টা হইতে পারে না। দৃশ্য সর্ব্বপ্রকারে দ্রষ্টা না হইলেও অংশতঃ একই বস্তুতে দৃশ্যত্ব ও দ্রষ্টৃত্ব থাকিবে, এরূপ কল্পনাও সম্ভবপর নহে। কারণ, তাহা হইলে কর্ম্ম-কর্ত্তৃত্বের বিরোধ হয়, ইহা পূর্ব্বেই দেখান হইয়াছে। অর্থাৎ একই বস্তু দর্শনক্রিয়ার কর্ত্তাও হইবে এবং কর্ম্মও হইবে, ইহা কখনই সম্ভবপর হয় না। দৃশ্য বস্তুকে দর্শনক্রিয়ার কর্ম্ম বলিয়া মানিলে তাহা কখনই সেই দর্শনক্রিয়ার কর্ত্তা হইতে পারে না।

যদি বল, দৃশ্য বস্তুতে যে দ্রষ্টার তাদাত্ম্য, তাহা আগন্তুক, তাহা হইলে জিজ্ঞাসা করিব যে, দৃশ্যবস্তু নিজেই কি চিদ্রূপে বা দ্রষ্টৃরূপে পরিণত হইয়া যায়? অথবা তাহা, আত্মার স্বভাব যে চৈতন্য, তাহাকে নিজের উপর সংক্রামিত করে? এই দুইটি পক্ষের কোন পক্ষই যুক্তিসহ নহে। কারণ,

দৃশ্য বস্তু, জড় যে অজ্ঞান, তাহা হইতে উৎপন্ন হইয়াছে। যাহা জড়ের কার্য্য বা জড় হইতে উৎপন্ন, তাহা নিজেই যে চৈতন্যযুক্ত হইবে, তাহা কখনও সম্ভবপর নহে। ঘট হইল মৃত্তিকার কার্য্য, মৃত্তিকা জড়; সুতরাং ঘটও জড়। সেই ঘটের চৈতন্যরূপতা কখনও হইতে পারে না। জড় জড়ই থাকে, তাহা কখনই চিদাত্মক হইতে পারে না। চিদাত্মার ধর্ম্ম যে চৈতন্য, তাহা জড়েতে সংক্রামিত হয়, এরূপ কল্পনাও নিয়ুক্তিক। কারণ, আত্মা চৈতন্যস্বরূপ, এবং তাহা সর্ব্বগত ও নিরবয়ব। সুতরাং আত্মস্বরূপ যে চৈতন্য, তাহা কাহারও মধ্যে সংক্রান্ত হইবে বা প্রবিষ্ট হইবে, ইহা কিরূপে সম্ভব হয়?

এই সকল বিচারের দ্বারা ইহাই স্থির হইল যে, চিৎ ও জড়ের যে বাস্তব তাদাত্ম্য, তাহা কখন কোন স্থলেই সম্ভবপর নহে বলিয়া, আত্মা ও অনাত্মা এই দুইয়ের পরস্পর তাদাত্ম্যের সামর্থ্য একান্ত অসম্ভব হওয়ায় আমাদিগের দ্বিতীয় অনুমানটি নির্দ্দোষ হইল, এবং তাহারই নির্দ্দোষতা প্রযুক্ত সেই অনুমানের বলে সিদ্ধ যে হেতু অর্থাৎ ইতরেতরভাবশূন্যতা, তাহাও সিদ্ধ হইতেছে, এবং সেই হেতু দ্বারা প্রথম অনুমানে যে অধ্যাস হইতে পারে না বলিয়া সাধ্য নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, তাহাও সিদ্ধ হইল।

এখন যদি বল যে, আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে পরস্পর তাদাত্ম্যের অধ্যাস সিদ্ধ না হইলেও, আত্মার যে সমুদয় ধর্ম্ম আছে, অনাত্মাতে সেই সমুদয় ধর্ম্মের সংসর্গ অধ্যস্ত হউক, তাহাতে ক্ষতি কি? আত্মার কোন প্রকার ধর্ম্ম নাই বলিয়া জড়ে আত্মধর্ম্মের অধ্যাস অসম্ভব, এ প্রকার শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, আত্মাতে আনন্দ, বিষয়ানুভব ও নিত্যত্ব প্রভৃতি ধর্ম্মসমূহ যে বিদ্যমান থাকে, তাহা ত বেদান্তিগণও স্বীকার করিয়া থাকেন।

যদি বল, এই সকল পদার্থ আত্মার স্বরূপ, যাহা যাহার স্বরূপ, তাহা আবার তাহার ধর্ম্ম হইবে কি প্রকারে? ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে, আনন্দ প্রভৃতি আত্মার স্বরূপ, সুতরাং এক হইলেও অন্তঃকরণ-বৃত্তিরূপ উপাধিতে এই আনন্দ প্রভৃতি ভিন্ন ভিন্নরূপে প্রতিভাত হয় বলিয়া উহাদিগকে কথঞ্চিৎ ধর্ম্মরূপেও অঙ্গীকার করা যায়। অর্থাৎ ইহাদিগের যে আত্মধর্ম্মত্ব, তাহা ঔপচারিক বা কল্পিত, এই কল্পিত আত্মধর্ম্মগুলির যে সম্বন্ধ, তাহারই অধ্যাস জড়সমূহে হইয়া থাকে। এইরূপ স্বীকার করিলে ক্ষতি কি?

যদি বল, ঐ সকল ধর্ম্মের ধর্ম্মী আত্মা, তাহার অধ্যাস যেহেতু অসিদ্ধ হইতেছে, সেই কারণে সেই আত্মার উক্ত ধর্ম্মসমূহের অধ্যাসও অসিদ্ধ হইবে। ধর্ম্মীকে পরিত্যাগ করিয়া ধর্ম্মের অধ্যাস হইয়াছে, এরূপ ত কুত্রাপি দেখা যায় না।

এ প্রকার উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, জপাকুসুমের নিকটে অবস্থিত যে স্ফটিক, তাহাতে জপাকুসুমের ধর্ম্ম যে লৌহিত্য, তাহার অধ্যাস হইয়া থাকে; কিন্তু জপাকুসুমরূপ যে ধর্ম্মী, তাহার ত অধ্যাস হয় না, ইহা দেখিতে পাওয়া যায়। সেইরূপ অনাত্মবস্তুতে আত্মতাদাত্ম্যের অধ্যাস না হইলেও সেই আত্মধর্ম্ম আনন্দ প্রভৃতির অধ্যাস হইবে, ইহাতে ক্ষতি কি? পূর্ব্বপক্ষিগণ বলিয়া থাকেন যে, এইরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, ধর্ম্মীকে পরিত্যাগ করিয়া স্বতন্ত্রভাবে ধর্ম্মের যে অধ্যাস হইতে পারে, এরূপ দেখা যায় না। স্ফটিকে যে লৌহিত্যের অধ্যাস হইয়া থাকে, তাহাও স্ফটিকে প্রতিবিম্বিত জপাকুসুমেরই যে লৌহিত্য, তাহারই অধ্যাস, জপাকুসুমরূপ ধর্ম্মীর অধ্যাস স্ফটিকে যদি না হয়, তাহা হইলে তাহার ধর্ম্ম যে লৌহিত্য, তাহার অধ্যাস স্ফটিকে কিছুতেই হইতে পারে না।

সুতরাং ধর্ম্মী আত্মা ও অনাত্মা এই উভয়ের মধ্যে পরস্পরতাদাত্ম্যের অধ্যাস যেরূপ অসিদ্ধ হইয়াছে, সেইরূপ উহাদিগের ধর্ম্মেরও বিনিময়ে যে অধ্যাস, তাহাও অসিদ্ধ হইবে। সুতরাং আমরা পূর্ব্বে যে অনুমান করিয়াছি, তাহাতে কোন দোষ নাই, এবং তাহার দ্বারা অধ্যাস অর্থাৎ—বেদান্তিগণের সম্মত যে আত্মা ও অনাত্মার পরস্পরতাদাত্ম্যাধ্যাস, তাহাও অসিদ্ধ হইয়া গেল।

(পূর্ব্বপক্ষ শেষ হইল)

অত্রোচ্যতে। কিং যুক্তিবিরোধাদবস্তুত্বমধ্যাসস্যাপাদ্যতে কিংবা বস্তুস্বরূপমেবাপলপ্যতে। নাদ্যঃ। অনির্ব্বচনীয়বাদিনামস্মাকমধ্যাসস্যাবস্তুত্বযুক্তিবিরোধয়োরিষ্টত্বাৎ। বিরুধ্যতে হ্যাত্মানাত্মাধ্যাসো যুক্তিভিরিত্যেবানির্ব্বাচ্যত্বমঙ্গীক্রিয়তে। অন্যথা তস্য বস্তুত্বমেবাভ্যুপেয়ং স্যাৎ। নন্বু তর্হি অপলপাম এবাধ্যাসম্। নাস্ত্যেবাত্মানাত্মনোরধ্যাসঃ। তৎ সামগ্র্যভাবাৎ।

লোকে হীদং রজতং, অয়ং সর্প ইত্যাদাবধিষ্ঠানাধ্যস্যমানয়ো-গুর্ণাবয়বকৃতং সাদৃশ্যমধ্যাসসামগ্রী, ন চাসাবত্রাস্তি। আত্মনো নিগুর্ণত্বাৎ নিরবয়বত্বাচ্চ। ন চ বাচ্যং লোহিত-স্ফটিক ইত্যত্রা-সত্ত্যেবোক্তসাদৃশ্যেঽপ্যধ্যাস ইতি। তত্র সোপাধিকভ্রমত্বেন সাদৃশ্যানপেক্ষণাৎ। লৌহিত্যাশ্রয়ভূতং সন্নিহিতং জপাকুসুম-মুপাধিস্তস্য স্ফটিকে লৌহিত্যাবভাসনিমিত্তত্বাৎ। নন্বেবং কর্ত্তৃত্বাদ্যাশ্রয়ং সন্নিহিতমহঙ্কারমুপাধিং কৃত্বা আত্মনি কর্ত্তৃত্বাদি-কমধ্যসিতুং শক্যমিতি চেৎ তর্হ্যস্তু কথং চিৎ কর্ত্তৃত্বাদ্যধ্যাসসম্ভব-স্তথাপ্যাত্মন্যহঙ্কারাদিশরীরান্তধর্ম্ম্যধ্যাসো নিরুপাধিকো ন সম্ভবত্যেব সাদৃশ্যাভাবাদিতি চেৎ তদেতদসারম্। গুণৈ-রবয়বৈশ্চ শূন্যস্যাপি গন্ধস্য কেতকীগন্ধসদৃশঃ সর্পগন্ধ ইত্যাদৌ যথা সৌগন্ধ্যধর্ম্মেণ সাদৃশ্যং তথাত্মনোঽপি পদার্থত্বধর্ম্মেণ সাদৃশ্য-সম্ভবাৎ। চৈতন্যৈকরসে ধর্ম্মঃ কোঽপি বস্তুতো ন সম্ভবতীতি চেৎ তর্হি মাভূন্নিরুপাধিকভ্রমং প্রতি সাদৃশ্যস্য সামগ্রীত্বম্। সাদৃশ্যমন্তরেণৈব পীতঃ শঙ্খ ইতি নিরুপাধিকভ্রমদর্শনাৎ। অথ তত্র রাগপিত্তোদ্রেককাচকামলাদিসামগ্র্যন্তরমস্তি, অস্ত্যেব তর্হ্যত্রাপ্যবিদ্যাখ্যা সামগ্রী। ননু জ্ঞানাভাবত্বেন ভাবরূপত্বেন চ বিপ্রতিপন্নায়া অবিদ্যায়াঃ সামগ্রীত্বাঙ্গীকারাৎ বরমধ্যাসাপলাপ এবেতি চেদ্ নৈবম্। প্রত্যগাত্মসত্বমাত্রমুপজীব্য-তদীয়চিদা-নন্দাচ্ছাদকত্বেন ব্যবস্থিতস্যানাদেঃ প্রত্যক্ষস্যাপলাপাযোগাৎ। অন্যথা প্রত্যগাত্মাপ্যপলপ্যেত।

এইরূপ পূর্ব্বপক্ষের উপর উত্তরস্বরূপে ইহাই বলা যায় যে, এই যে অধ্যাসের অবস্তুত্বের আপত্তি প্রদর্শিত হইয়াছে, ইহার হেতু কি? ইহা যুক্তিবিরুদ্ধ বলিয়া কিছু নয়? অথবা ইহার স্বরূপই অপলপিত হইতেছে?

প্রথমপক্ষ হইতে পারে না, কারণ, আমরা হইলাম অনির্ব্বচনীয়বাদী, অধ্যাসের অবস্তুত্ব এবং যুক্তিবিরুদ্ধত্ব ত আমাদেরও ইষ্ট। আত্মার এবং অনা-ত্মার পরস্পরাধ্যাস যুক্তিবিরুদ্ধ হয় বলিয়াই এইরূপ অধ্যাসকে আমরাও

অনির্ব্বচনীয় বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকি। তাহা যদি অনির্ব্বচনীয় না হয়, তবে তাহার বস্তুত্বই স্বীকার করিতেই হয়। আর যদি বল, আমরা অধ্যাসের অপলাপই করিতেছি অর্থাৎ অধ্যাস হয় না, অর্থাৎ আমরা বলিতে চাহি, আত্মার এবং অনাত্মার পরস্পরাধ্যাস হয় না, যেহেতু, তাহার কারণই সম্ভবপর হয় না। লোকে যে শুক্তিতে রজতের বা রজ্জুতে সর্পের অধ্যাস ধরিয়া থাকে, সে স্থলে যাহাতে যাহার অধ্যাস হয়, সেই দুইটি বস্তুর গুণ ও অবয়বকৃত যে সাদৃশ্য, তাহাই সে স্থলে অধ্যাসের কারণ বলিয়া পরিলক্ষিত হয়, প্রকৃত স্থলে সেরূপ অধ্যাসের কারণ কিছুই নাই। কারণ, আত্মা নির্গুণ এবং তাহার কোন অবয়বও নাই। স্ফটিকে যখন লৌহিত্যের অধ্যাস হয়, সেখানে এইরূপ গুণ ও অবয়বকৃত সাদৃশ্য না থাকিলেও অধ্যাস হইয়া থাকে, এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, সে স্থলে ভ্রম সোপাধিক হইয়া থাকে বলিয়া, এইরূপ সাদৃশ্যের অপেক্ষা করে না। লৌহিত্যের আশ্রয় যে জপাকুসুম, তাহা স্ফটিকের সন্নিহিত হইলে উপাধি বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হয়। এই উপাধি বশতঃই স্ফটিকে লৌহিত্যের অধ্যাস হইয়া থাকে, (সুতরাং এরূপ ভ্রমস্থলে সাদৃশ্যের অপেক্ষা নাই।)

এখন যদি বল, কর্ত্তৃত্ব প্রভৃতির আশ্রয়স্বরূপ সন্নিহিত যে অহঙ্কার, তাহাকেই উপাধি করিয়া আত্মাতে কর্ত্তৃত্বাদির অধ্যাস অনায়াসে সম্পন্ন করা যাইতে পারে। (সুতরাং অধ্যাসের কারণ নাই বলিয়া আত্মা ও অনাত্মাতে পরস্পরাধ্যাস হয় না, এরূপ সিদ্ধান্ত টিকিতে পারে না.) অর্থাৎ এই আত্মা ও অনাত্মার অধ্যাস সাদৃশ্যকৃত নহে, কিন্তু ইহা স্ফটিকে লৌহিত্যের অধ্যাসের ন্যায় সোপাধিক অধ্যাস।

এরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, এইরূপে আত্মাতে কোন প্রকারে কর্ত্তৃত্বের অধ্যাস যদিও সম্ভবপর হয়, তথাপি আত্মাতে অহঙ্কার হইতে শরীর পর্য্যন্ত জড়রূপ ধর্ম্মী সমূহের যে অধ্যাস, তাহা সোপাধিক নহে বলিয়া সম্ভবপর হয় না। কারণ, নিরুপাধিক ভ্রমস্থলে সাদৃশ্যই কারণ হইয়া থাকে, এখানে তাহা নাই বলিয়া এরূপ ভ্রম হইতেই পারে না। এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ যুক্তিসহ নহে। কারণ, গন্ধে গুণও নাই, অবয়বও নাই, অথচ আমরা ব্যবহার করিয়া থাকি যে, 'সর্পের গন্ধ কেতকীর গন্ধ সদৃশ।' এইরূপ ব্যবহারে যেমন কেবল সৌগন্ধ্যরূপ ধর্ম্ম নিবন্ধন সাদৃশ্যের প্রতীতি হয়, (সুতরাং সাদৃশ্য যে গুণ বা অবয়বকৃতই হইবে, ইহা বলা যায় না) প্রকৃত স্থলেও আত্মাতে পদার্থত্বরূপ

ধর্ম্ম থাকা নিবন্ধন জড়ের সহিত সাদৃশ্য থাকিতে পারে, (এবং সেই সাদৃশ্য বশতঃই আত্মা ও অনাত্মার পরস্পর অধ্যাস হইবে।)

যদি বল, চৈতন্যমাত্রস্বরূপ যে আত্মা, তাহাতে বস্তুতঃ কোন ধর্ম্মই থাকিতে পারে না, (সুতরাং আত্মাতে কোন বস্তুরই অধ্যাস সম্ভব নহে) এইরূপ শঙ্কার উপর সমাধান এই যে, নিরুপাধিক ভ্রমস্থলেও সাদৃশ্যের কারণত্ব হইতে পারে না। কারণ, শঙ্খ 'পীত' এইরূপ যে অধ্যাস হয়, সেই অধ্যাস নিরুপাধিক অধ্যাস, অথচ সেখানে সাদৃশ্য থাকে না।

এখন যদি বল যে, সে স্থলে সাদৃশ্যরূপ কারণ না থাকিলেও, রাগ, পিত্তোদ্রেক ও কাচকামলাদিরূপ যে সকল দোষ, তাহারাও নিরুপাধিক ভ্রমের কারণ হইয়া থাকে বলিয়া, সেই কারণ বশতঃই শঙ্খ "পীত" এই প্রকার নিরুপাধিক ভ্রম হইয়া থাকে। তাহা হইলে আমরাও বলিব যে, আত্মা ও অনাত্মার যে নিরুপাধিক অধ্যাস, তাহাতেও অবিদ্যারূপ যে দোষ, তাহাই কারণ হইবে। এখন যদি বল, অবিদ্যা কি জ্ঞানের অভাবস্বরূপ ? অথবা তাহা ভাবস্বরূপ ? ইহার নির্ণয় না হওয়া পর্য্যন্ত তাহার স্বরূপই সন্দিগ্ধ। এরূপ সন্দিগ্ধ অবিদ্যার কারণত্ব অঙ্গীকার করা অপেক্ষা অধ্যাসের অপলাপ করাই যুক্তিসঙ্গত।

এরূপ শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, প্রত্যগাত্মাতে যে 'সত্তা' আছে তাহাকেই অবলম্বন করিয়া, সেই প্রত্যগাত্মারই চৈতন্য ও আনন্দাংশের আবরকরূপে ব্যবস্থিত যে অনাদি অজ্ঞান, তাহা সকলেরই প্রত্যক্ষসিদ্ধ, সুতরাং তাহার অপলাপ কি করিয়া হইতে পারে ? অন্যথা প্রত্যগাত্মারও অপলাপ প্রসক্ত হইতে পারে।

কার্য্যস্যাধ্যাসস্যানাদিত্বমযুক্তমিতি চেদ্ মৈবম্। আত্মনি তাবৎ কর্ত্তৃত্ব-ভোক্তৃত্ব-রাগাদিদোষ-সংযোগ এবাধ্যাসঃ। তত্র ভোক্তৃত্বাধ্যাসঃ কর্ত্তৃত্বাধ্যাসমপেক্ষতে অকর্ত্তুর্ভোগাভাবাৎ। কর্ত্তৃত্বং চ রাগাদিদোষ-সংযোগাধ্যাসমপেক্ষতে রাগাদিরহিতস্য কর্ত্তৃত্বাভাবাৎ। দোষসংযোগশ্চ ভোক্তৃত্বমপেক্ষতে অনুপভুক্তেঽনুপভুক্তজাতীয়ে বা রাগাদ্যনুৎপত্তেঃ। তথাচ বীজাঙ্কুরবৎ প্রবাহরূপেণ কর্ত্তৃত্বাদীনামনাদিত্বম্। এতেনৈতদপ্যপাস্তং প্রপঞ্চস্য প্রতীতৌ সত্যামারোপ

আরোপে চ প্রতীতিরিতি পরস্পরাশ্রয়ত্বমিতি। অনাদিত্বে সতি পূর্ব্বপূর্ব্বাধ্যাসোপদর্শিতস্য দেহাদেঃ সংস্কাররূপেণ স্থিতস্যোত্তরো-ত্তরাধ্যাসহেতুত্বাৎ।

ন চ দেহাদেরবস্তুত্বাদনারোপ ইতি বাচ্যম্। প্রতীতিমাত্রেণা-রোপ্যত্বসিদ্ধৌ বস্তুসত্তায়া অপ্রয়োজকত্বাৎ। ইদং রজতমিত্যাদৌ হি সত্যানৃতয়োঃ শুক্তিরজতয়োস্তাদাত্ম্যমধ্যস্যতে। ন চ দূরস্থ-বনস্পত্যোঃ সত্যয়োরেব তাদাত্ম্যমধ্যসাত ইতি বাচ্যম্। তত্রাপি সত্যেব বৃক্ষদ্বয়েঽধিষ্ঠানেঽনৃতস্যৈবৈকত্বধর্ম্মস্যাধ্যাসাৎ। অন্যথা বস্তুনোর্গুণগুণিনোরপি তাদাত্ম্যাস্যাধ্যস্তত্বপ্রসঙ্গাৎ।

এই অধ্যাস কার্য্য বলিয়া, ইহার অনাদিত্ব যুক্তিযুক্ত নহে। এইরূপ শঙ্কা করা উচিত নহে। আত্মাতে কর্তৃত্ব, ভোক্তৃত্ব ও রাগাদিদোষসংযোগই অধ্যাস বলিয়া পরিগণিত। ঐ সকল অধ্যাসের মধ্যে ভোক্তৃত্বের অধ্যাস কর্তৃত্বের অধ্যাসকে অপেক্ষা করিয়া থাকে। কারণ, যে কর্ত্তা নহে, তাহার ভোগ হইতে পারে না। আবার এই কর্তৃত্ব ও রাগদ্বেষ প্রভৃতি দোষসম্বন্ধের অধ্যাসকে অপেক্ষা করিয়া থাকে, কারণ, যাহার রাগ, দ্বেষ প্রভৃতি নাই, তাহার কর্তৃত্বও থাকিতে পারে না। আবার এই রাগাদি দোষসংযোগও ভোক্তৃত্বের অধ্যাসকে অপেক্ষা করে। কারণ, যে বস্তুর কখনও উপভোগ হয় নাই, অথবা উপভুক্ত-জাতীয় নহে, সে বিষয়ে রাগাদি উৎপন্ন হয় না। ইহাই যদি হইল অধ্যাসের ক্রম, তাহা হইলে (ইহা অঙ্গীকার করিতেই হইবে যে) বীজাঙ্কুরের ন্যায় প্রবাহরূপে কর্তৃত্ব প্রভৃতির অধ্যাসে অনাদিত্বই সিদ্ধ হইতেছে।

ইহা দ্বারা প্রপঞ্চের প্রতীতি হইলে আরোপ অর্থাৎ ভ্রম হইবে, আর ভ্রম হইলে তবে প্রপঞ্চের প্রতীতি হইবে। এইরূপ যে অন্যোন্যাশ্রয় দোষ, তাহাও নিরাকৃত হইতেছে। কারণ, অধ্যাস প্রবাহরূপে অনাদি হইলেও পূর্ব্বপূর্ব্ব-বর্ত্তী অধ্যাসের দ্বারা, উপদর্শিত যে দেহাদি, তাহারাই অন্তঃকরণে সংস্কার-রূপে অবস্থিত হইয়া উত্তরোত্তর অধ্যাসের কারণ হইয়া থাকে। দেহাদি বস্তু নহে বলিয়া, ও তাহাদের আরোপ বা অধ্যাস হইতে পারে না, এরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, পূর্ব্বে প্রতীতি থাকিলেই বস্তু স্বরূপতঃ না থাকিলেও ভ্রম হইয়া থাকে, এই কারণে বস্তুর সত্তা ভ্রমের প্রতি প্রযোজক হয় না।

'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রমস্থলে সত্য শুক্তি ও কল্পিত রজতে পরস্পর তাদাত্ম্য প্রতীত হইয়া থাকে। (এইরূপ প্রতীতিকেই ভ্রম বলা যায়)। যদি বল, দূরে অবস্থিত দুইটি পরস্পর অতি সন্নিহিত বৃক্ষের সত্যতা আছে বলিয়া, ঐরূপ স্থলে ঐ দুইটি বৃক্ষের তাদাত্ম্যবিষয়ক অধ্যাস হইয়া থাকে। (এ স্থলে কোন অসত্য বস্তুর তাদাত্ম্য যে অধ্যস্ত হইতেছে, এরূপ দেখা যায় না, এই জন্য যে দুইটি বস্তুর মধ্যে পরস্পর তাদাত্ম্য অধ্যস্ত হইবে, সেই দুইটি বস্তুরই সত্যতা থাকা চাই। একটি কল্পিত হইলে এরূপ তাদাত্ম্যের অধ্যাস হয় না, এই কারণে শুক্তি-রজত-ভ্রমস্থলেও সত্য রজতেরই তাদাত্ম্য অধ্যস্ত হয়, ইহা বলিতে হইবে।)

এরূপ উক্তিও ঠিক নহে। সে স্থলেও দুইটি সত্য বৃক্ষ ভ্রমের অধিষ্ঠান বা বিশেষ্য হইয়া থাকে। আর সেই দুইটি সত্য অধিষ্ঠানের উপর কল্পিত যে একত্বরূপ ধর্ম্ম, তাহারই অধ্যাস হইয়া থাকে, এইরূপ অঙ্গীকার করিতেই হইবে। তাহা যদি না না হইবে, তবে সত্য বস্তু যে গুণ ও গুণী, তাহাদের যে তাদাত্ম্যের বোধ হইয়া থাকে, সেই বোধকেও অধ্যাস বলিয়া মানিতে হয়। (বাস্তবিক কিন্তু ইহা অধ্যাস নহে)।

যদ্যপ্যাত্মানাত্মনোরন্যোন্যস্মিন্নন্যোন্যতাদাত্ম্যাধ্যাসঃ সমানস্তথাপ্যাত্মনঃ সংসৃষ্টরূপেণৈবাধ্যাসো ন স্বরূপেণেতি সত্যত্বম্। অনাত্মনস্তু স্বরূপেণাপ্যধ্যাস ইত্যনৃতত্বম্। ন চ তয়োঃ সত্যানৃতয়োস্তাদাত্ম্যে গুণগুণ্যাদাবিব ভেদাভেদাবভাসেন শৌক্ল্যবান্ পট ইতিবদ্ দেহেন্দ্রিয়াদিমানহমিতি বা মমেদং দেহাদীতি বা প্রত্যয়ঃ শঙ্কনীয়ঃ। ইতরেতরত্বমত্যন্তৈকত্বমাপাদ্যৈবাধ্যাসস্বীকারাৎ। তর্হি তাদাত্ম্যাধ্যাস ইতি ন বক্তব্যং কিং ত্বেকত্বাধ্যাস ইত্যেব বাচ্যমিতি চেদ্ ন। পটস্য শৌক্ল্যমিতিক মম দেহ ইতি ভেদব্যবহারস্য দর্শনাৎ। ন চৈবং সতি ভেদগ্রহেণ ভেদাগ্রহে ব্যাপকে নিবৃত্তে তদ্ব্যাপ্যোঽধ্যাসোঽপি নিবর্ত্তেতেতি বাচ্যম্। ভেদগ্রহস্যানঙ্গীকারাৎ। ন হি লৌকিকামন্দেহ সত্তিক্রাতায়ে ব্যবহরন্তোঽপি শাস্ত্রসংস্কারমন্তরেণ দেহাদ্ ভিন্নমাত্মানং গৃহ্ণন্তি। তস্মাদনুভবত একত্বাধ্যাস এব। ব্যবহারতস্তু তাদাত্ম্যাধ্যাস ইত্যপি

ব্যপদেষ্টুং শক্যতে। দেহাত্মনোরহমিত্যভেদব্যবহারস্য সন্দেহ ইতি ভেদব্যবহারস্য চ সদ্ভাবাৎ। ন চৈকত্বমেব তাদাত্ম্যমিতি বাচ্যম্। ভেদাভেদসহমন্যোন্যাভাববিরোধি তাদাত্ম্যং ভেদ-বিরোধ্যেকত্বমিতি তয়োর্বিবিক্তত্বাৎ। জীবব্রহ্মণোরপ্যেকত্বমেব বস্তুতোঽবিদ্যাকল্পিত-ভেদমপেক্ষ্য তাদাত্ম্যমিতি ব্যপদিশ্যত ইত্যবিরোধঃ। ন চ জীবব্রহ্মৈক্যবদাত্মদেহৈক্যমনুভূয়মানমপি বাস্তবং ভবিতুমর্হতি। সত্যানৃতরূপেণাত্যন্তবিবিক্তয়োর্বাস্তবৈক্যস্যাযোগাৎ। তস্মাদধ্যস্তমেবৈকত্বম্।

আত্মা এবং অনাত্মা এই উভয়ের যে অন্যোন্যতাদাত্ম্যের অধ্যাস হইয়া থাকে, তাহা যদ্যপি সমানই হইয়া থাকে, তথাপি অনাত্মাতে আত্মার যে অধ্যাস, তাহা সংসৃষ্টরূপেই হইয়া থাকে, স্বরূপে হয় না। কিন্তু অনাত্মার অধ্যাস আত্মাতে যে হইয়া থাকে, তাহা স্বরূপতঃও হয় এবং সংসৃষ্ট-রূপেও হয়।

এক্ষণে শঙ্কা হইতেছে যে, আত্মা হইল—সত্যবস্তু। আর অনাত্মা হইল—অনৃত অর্থাৎ মিথ্যাভূত বস্তু। এই সত্য এবং অনৃত বস্তুর মধ্যে পরস্পরতাদাত্ম্যের অধ্যাস হইয়া থাকে, এইরূপ যদি অঙ্গীকার করা যায়, তাহা হইলে গুণ ও গুণীর তাদাত্ম্যাধ্যাসস্থলে অর্থাৎ "শুক্লগুণবান্ ঘট" এইরূপ স্থলে যেমন ভেদ ও অভেদ উভয়েরই প্রতীতি হয়, সেইরূপ প্রকৃতস্থলেও 'আমি দেহ', এরূপ অধ্যাস না হইয়া 'আমি দেহেন্দ্রিয়াদিযুক্ত' বা 'আমার দেহেন্দ্রিয়াদি' এইরূপই অধ্যাস হওয়া উচিত। ইহার উত্তর এই যে, অত্যন্ত একত্বরূপ যে ইতরে-তরত্ব, তাহাকে উৎপন্ন করিয়াই এই অধ্যাস হইয়া থাকে, এইরূপই বেদান্তি-গণ স্বীকার করিয়া থাকেন।

তাহাই যদি হইল, তবে তাদাত্ম্যের অধ্যাস এই প্রকার বলা উচিত নহে, কিন্তু একত্বের অধ্যাস হয়, এইরূপই বলা উচিত। এ প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, 'পটের শুক্লতা' এইরূপ ব্যবহারের ন্যায় 'আমার দেহ' এইরূপ ভেদব্যবহারও ত হইয়া থাকে, এইরূপ দেখিতে পাওয়া যায়। এখন যদি বল, এইরূপ ব্যবহার দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া ভেদগ্রহ রহিয়াছে, ইহা বলিতে হইবে। সেই ভেদগ্রহের দ্বারা ভেদাগ্রহরূপ ব্যাপকের অবশ্য

নিবৃত্তি হইবে, ব্যাপকের নিবৃত্তি হইলে তাহার ব্যাপ্য যে অধ্যাস, তাহার নিবৃত্তি হইবে। সুতরাং এইরূপ অধ্যাস অঙ্গীকার করিলে, অর্থাৎ ভেদগ্রহ হইতেছে, এই প্রকার মানিলে, আবার অধ্যাসই ত অসিদ্ধ হইয়া পড়িতেছে।

এরূপ শঙ্কা করা উচিত নহে। কারণ, এইরূপ তাদাত্ম্যের অধ্যাসস্থলে যে ভেদগ্রহ হয়, তাহা অঙ্গীকার করা যায় না। কারণ, লৌকিক পুরুষগণ 'আমার দেহ' এই প্রকার ব্যবহার যে সময়ে করিয়া থাকে, সে সময়ও শাস্ত্রজনিত সংস্কার না থাকিলে আত্মাকে দেহ হইতে ভিন্ন বলিয়া কখনই বুঝে না। সুতরাং অনুভবানুসারে একত্বেরই অধ্যাস হয়। ব্যবহারানুসারে কিন্তু তাদাত্ম্যের অধ্যাস হইয়া থাকে, ইহাও বলিতে পারা যায়।

দেহ এবং আত্মাকে অবলম্বন করিয়া 'আমি' এই প্রকার অভেদ ব্যবহারও যেরূপ হইয়া থাকে, সেইরূপই 'আমার দেহ' এরূপ ব্যবহারও হইয়া থাকে, (সুতরাং অধ্যাস দ্বিবিধই হইয়া থাকে। তাদাত্ম্যেরও অধ্যাস হয়, একত্বেরও অধ্যাস হইয়া থাকে)। যদি বল, একত্ব এবং তাদাত্ম্য ত একই বস্তু, তাহাও ঠিক নহে, কারণ, তাদাত্ম্য বলিলে যাহা বুঝায়, তাহা ভেদ এবং অভেদ উভয়কেই সহন করে, অথচ তাহা অন্যোন্যাভাবের অর্থাৎ আত্যন্তিকভেদের বিরোধী। আর একত্ব বলিলে যাহা বুঝায়, তাহা সর্ব্বপ্রকারে ভেদের বিরোধী। এই হেতু তাদাত্ম্য ও একত্ব একই বস্তু হইতে পারে না। জীব ও ব্রহ্মের বস্তুতঃ একত্বই আছে, কিন্তু অবিদ্যার দ্বারা কল্পিত ভেদকে অবলম্বন করিয়া তাহাদিগের অর্থাৎ জীব ও ব্রহ্মের তাদাত্ম্যও ব্যবহৃত হইয়া থাকে।

জীব এবং ব্রহ্মের যে একত্ব, তাহার ন্যায় দেহ ও আত্মার ঐক্য অনুভবের বিষয় হইলেও বাস্তব হইতে পারে না। সত্য এবং অনৃত এই পরস্পর বিরুদ্ধভাব থাকা নিবন্ধন অত্যন্ত বিলক্ষণ যে আত্মা ও অনাত্মা, তাহাদিগের বাস্তব ঐক্য কিছুতেই হইতে পারে না। এই কারণে আত্মা ও অনাত্মার যে একত্ববোধ, তাহা অধ্যাস বা ভ্রমই হইয়া থাকে।

তাৎপর্য্য।—আত্মা ও অনাত্মার এই যে পরস্পরাধ্যাস, এই অধ্যাস দুই ভাগে বিভক্ত। প্রথম—তাদাত্ম্যাধ্যাস, দ্বিতীয়—একত্বাধ্যাস। এই দ্বিবিধ অধ্যাসের স্বরূপ কি, তাহা বুঝিবার পূর্ব্বে তাদাত্ম্য ও একত্ব এই দুইটি শব্দ কোন্ কোন্ অর্থে ব্যবহৃত হইয়া থাকে, তাহাই আগে বুঝিতে হইবে।

তাদাত্ম্য শব্দের অর্থ—ভেদাভেদ। অর্থাৎ যদি কোন বস্তুতে কোন বস্তু হইতে ভেদ ও অভেদ উভয়ই বিদ্যমান থাকে, তাহা হইলে এই পরস্পর মিলিত ভেদ ও অভেদই তাদাত্ম্য শব্দের দ্বারা নির্দ্দিষ্ট হইয়া থাকে। একটি উদাহরণ দেখিলেই ইহা স্পষ্ট বুঝিতে পারা যাইবে।

যেমন নীলপদ্ম। এখানে পদ্মের ও নীল গুণের মধ্যে তাদাত্ম্য অর্থাৎ ভেদাভেদই বিদ্যমান আছে বলিয়া, আমরা পদ্মের সহিত নীলকে বিশেষ্য-বিশেষণভাবে ব্যবহার করিয়া থাকি। যেখানে আত্যন্তিক ভেদ আছে, বা যেখানে আত্যন্তিক অভেদ আছে, সে স্থলে এইরূপ বিশেষ্যবিশেষণভাবে দুইটি বস্তুর প্রয়োগ দেখিতে পাওয়া যায় না। অশ্ব গো হইতে অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া, 'অশ্বই গো', এরূপ নির্দ্দেশ হয় না।

আবার দেখ, যেখানে অত্যন্ত অভেদ আছে, সেখানেও নীলোৎপলের ন্যায় বিশেষ্যবিশেষণভাবের নির্দ্দেশ হয় না। লোকে 'ঘট 'ঘট' এই প্রকার ব্যবহার দেখা যায় না। ঘটেতে ঘটের আত্যন্তিক অভেদ থাকা নিবন্ধনই এইরূপ ব্যবহার হয় না। সুতরাং ইহা সিদ্ধ হইল যে, আত্যন্তিক ভেদ বা আত্যন্তিক অভেদ থাকিলে, 'নীল উৎপল' এইরূপ বিশেষ্যবিশেষণভাব বা সামানাধিকরণ্যের প্রয়োগ হয় না। সুতরাং পরিশেষে ইহাই বলিতে হইবে যে, আত্যন্তিক ভেদ ও আত্যন্তিক অভেদ হইতে বিলক্ষণ, এক প্রকার ভেদ ও অভেদ আছে, সেই ভেদ ও অভেদ মিলিত হইয়া যখন প্রতীতির গোচর হয়, তখনই লোকে 'নীল উৎপল' এইরূপ বিশেষ্যবিশেষণভাব বা সামানাধিকরণ্যের প্রয়োগ করিয়া থাকে।

এই জাতীয় ভেদ ও অভেদ মিলিত হইলেই তাহাকে দার্শনিকগণ 'তাদাত্ম্য' এই শব্দের দ্বারা বুঝাইয়া থাকেন। 'একত্ব' বা 'ইতরেতরভাব' শব্দের অর্থ হইল,—অত্যন্ত অভেদ। ইহাই হইল একত্ব ও তাদাত্ম্যের স্বরূপ ও পরস্পর বৈলক্ষণ্য।

আত্মা এবং অনাত্মাকে অবলম্বন করিয়া যে সকল অধ্যাস হইয়া থাকে, তাহার মধ্যেও এই প্রকার তাদাত্ম্য বা একত্বের অধ্যাস বিদ্যমান থাকে, এক্ষণে সেই তাদাত্ম্যাধ্যাসের স্বরূপ ভাল করিয়া বুঝাইবার জন্য 'যদ্যপি' ইত্যাদি গ্রন্থের আরম্ভ হইতেছে। এই গ্রন্থের তাৎপর্য্য এই যে, আত্মাতে যেমন অনাত্মার তাদাত্ম্যাধ্যাস হইয়া থাকে, সেইরূপই অনাত্মাতেও আত্মার তাদাত্ম্যাধ্যাস হইতে পারে, অর্থাৎ এই তাদাত্ম্যাধ্যাসে আত্মা যেরূপ

বিশেষ্য হইয়া থাকে, সেইরূপ অনাত্মাও এই তাদাত্ম্যাধ্যাসের বিশেষ্য হইতে পারে। 'আমি দেহেন্দ্রিয়াদিযুক্ত' এইরূপ অধ্যাসে আত্মা বিশেষ্য হইয়া থাকে, আর দেহেন্দ্রিয়াদি সেই তাদাত্ম্যাধ্যাসে বিশেষণ হইয়া থাকে।

আবার দেখ, 'আমার দেহেন্দ্রিয়াদি' এইরূপ যে অধ্যাস হয়, সেই অধ্যাসে দেহ, ইন্দ্রিয় প্রভৃতি বিশেষ্য হইয়া থাকে, আর আত্মা তাহাতে বিশেষণই হইয়া থাকে। সুতরাং ইহা সিদ্ধ হইল যে, এইরূপ তাদাত্ম্যাধ্যাস-স্থলে আত্মা ও অনাত্মা এই উভয়ের বিশেষ্যবিশেষণ ভাব সমান, এ অংশে তাহাদিগের মধ্যে পরস্পর কোন বিশেষ লক্ষ্য করিবার না থাকিলেও, সেই অধ্যাসে বিশেষ্যভাবেই হউক বা বিশেষণভাবেই হউক, আত্মা যখন প্রতীত হয়, তখন কিন্তু আত্মা যে স্বরূপেই প্রতীত হইয়া থাকে, তাহা নহে, কিন্তু আত্মা ঔপাধিকরূপেই ঐ অধ্যাসে প্রতীত হইয়া থাকে। জড় বস্তু কিন্তু ঐ অধ্যাসে স্বরূপতঃই প্রতীত হইয়া থাকে, অর্থাৎ জড়ের যাহা নিজস্বরূপ, তাহাই ঐ অধ্যাসে প্রকাশিত হয়, কিন্তু আত্মার যাহা নিজস্বরূপ, তাহা ঐ অধ্যাসে প্রকাশিত হয় না, আত্মার যাহা কল্পিত স্বরূপ, তাহাই ঐ সকল অধ্যাসে প্রকাশিত হইয়া থাকে। ইহা দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, যে স্বরূপটি অধ্যাসে প্রকাশিত হয়, তাহা আত্মার মিথ্যা বা কল্পিত বা অনৃত রূপ। আর যাহা নিজরূপে অধ্যাসের দ্বারা প্রকাশিত হয় না, তাহাই হইল পরমার্থ সত্য বস্তু। আত্মা যেহেতু স্বয়ংপ্রকাশ, পরতঃ প্রকাশ নহে, এই কারণে মনোবৃত্তিরূপ কোন প্রকার জ্ঞানের দ্বারাই আত্মার নিজরূপ প্রকাশিত হইতে পারে না। লৌকিক প্রমাণ, অথবা ভ্রমে আত্মার যে স্বরূপ প্রকাশিত হইয়া থাকে, তাহা তাহার নিজস্বরূপ নহে, কিন্তু, তাহা তাহার কল্পিত বা ঔপাধিক রূপ।

এই কারণে, আত্মার যাহা প্রকৃত স্বরূপ, তাহা কল্পিত বা মিথ্যা হইতে পারে না। তাহাই পরমার্থ সৎ বস্তু বলিয়া বেদান্তশাস্ত্রে অঙ্গীকৃত হইয়াছে।

এক্ষণে এইরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে, আত্মা ও অনাত্মার মধ্যে যদি উক্ত প্রকার তাদাত্ম্যের অধ্যাস অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে শুক্ল ঘটের তাদাত্ম্যপ্রতীতি স্থলে যেমন 'শৌক্ল্যগুণবান্ ঘট' এইরূপ ব্যবহার হইয়া থাকে, সেইরূপ প্রকৃতস্থলেও 'আমার দেহেন্দ্রিয়াদি' বা 'দেহেন্দ্রিয়াদিযুক্ত আমি' এইরূপ অধ্যাসই সর্ব্বদা হওয়া উচিত।

এইরূপ শঙ্কার নিরাকরণ করিবার জন্য, যদি বল যে, 'আত্মা

এবং অনাত্মার অত্যন্তাভেদ বা একত্বেরই অধ্যাস হইয়া থাকে, তাদাত্ম্যের অধ্যাস হয় না, এইরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, তাদাত্ম্যের অধ্যাস যদি একেবারেই না হয়, তবে 'আমার দেহ, আমার ইন্দ্রিয়' এই প্রকার ব্যবহার লোকমধ্যে কি প্রকারে সম্ভবপর হয়? এ প্রকার ব্যবহারের হেতু ত একত্বাধ্যাস নহে, কিন্তু তাদাত্ম্যের অধ্যাসই এই প্রকার ব্যবহারের হেতু হয়। ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে, একত্বাধ্যাসের ন্যায় আত্মা ও অনাত্মার তাদাত্ম্যাধ্যাসও প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে। অর্থাৎ আত্মা এবং অনাত্মার যে একত্বাধ্যাস, তাহা সর্ব্বজনের অনুভবসিদ্ধ, কিন্তু একত্বাধ্যাস অনুভবসিদ্ধ হইলেও, ব্যবহারকালে কিন্তু আত্মা ও অনাত্মার তাদাত্ম্যেরই অধ্যাস হইয়া থাকে। এই কারণে আত্মার ও অনাত্মার অধ্যাসকে শাস্ত্রকারগণ দুই ভাগে বিভক্ত করিয়াছেন। এক—আনুভবিক অধ্যাস বা একত্বাধ্যাস, দ্বিতীয় ব্যবহারিক অধ্যাস বা তাদাত্ম্যাধ্যাস।

ব্যবহারিক অধ্যাসস্থলেও কিন্তু এই একত্বাধ্যাসের বা আনুভবিক অধ্যাসের বিলোপ হয় না। সচরাচর লোকেও ইহা দেখিতে পাওয়া যায় যে, যাহার কোন প্রকার শাস্ত্রজ্ঞানজনিত সংস্কার নাই, সেইরূপ ব্যক্তিও লোকমধ্যে 'আমার দেহ' বলিয়া যখন ব্যবহার করে, তখনও তাহার 'আমি যে দেহ হইতে ভিন্ন' এ প্রকার জ্ঞান থাকে না। প্রত্যুত সে সময়ও সে দেহকেই আত্মা বলিয়া বুঝিয়া থাকে। একত্ব ও তাদাত্ম্য, এই দুইটি যে ভিন্ন বস্তু, তাহা পূর্ব্বেই দর্শিত হইয়াছে। আত্মাতে যে একত্বের অধ্যাস, তাহাই হইল আনুভবিক এবং তাদাত্ম্যের যে অধ্যাস, তাহা হইল ব্যবহারিক।

জীব ও ব্রহ্মের যে একত্ব, তাহাই বাস্তবিক, কিন্তু তাহাদিগের যে তাদাত্ম্য, তাহাই হইল অবাস্তব, অর্থাৎ অবিদ্যাকল্পিত। জীব ও ব্রহ্মের ঐক্য যেরূপ বাস্তব, দেহ ও আত্মার সেইরূপ বাস্তব ঐক্য কোন প্রকারে সম্ভবপর নহে। কারণ, অত্যন্ত বিভিন্ন যে সত্য ও অনৃত বস্তু, তাহাদিগের যে বাস্তব ঐক্য, তাহা সম্ভবপর নহে বলিয়া, অধ্যাসে যে একত্বের প্রতীতি হইয়া থাকে, তাহা কল্পিত ব্যতিরিক্ত আর কি হইবে?

সুতরাং ইহাই সিদ্ধ হইল যে, আত্মা ও অনাত্মা এই উভয়ে যে তাদাত্ম্য বা একত্বের প্রতীতি আমাদিগের হইয়া থাকে, সেই তাদাত্ম্য ও একত্ব বাস্তব তাদাত্ম্য বা একত্ব নহে, কিন্তু তাহা কল্পিত তাদাত্ম্য ও কল্পিত একত্ব।

তস্য চাধ্যাসস্তানাদ্যনির্বচনীয়ভাবরূপাজ্ঞানমুপাদানম্। তস্মিন্ সত্যধ্যাসোদয়াদসতি চানুদয়াৎ। নন্বেতাবদন্বয়ব্যতিরেকাবধ্যাস-প্রতিবন্ধক-তত্ত্বজ্ঞানাভাববিষয়তয়াঽপ্যুপপন্নাবিতি চেদ্ ন। তত্ত্ব-জ্ঞানস্য প্রতিবন্ধকলক্ষণরহিতত্বাৎ। সতি হি পুষ্কলকারণে কার্য্যোৎপাদবিরোধিতয়া জায়মানং প্রতিবন্ধকং, তত্ত্বজ্ঞানং ত্বসত্যেব কাচকামলাদিদোষাখ্যেঽধ্যাসপুষ্কলকারণে জায়ত ইতি লক্ষণ-রহিতং, তথাপি তত্ত্বজ্ঞানস্যাধ্যাসবিরোধিতয়া বিরোধিসংসর্গা-ভাববিষয়ত্বেনাপি তাবুপপৎস্যেতে ইতি চেদ্ ন। কার্য্যস্য তাব-দুপাদানাপেক্ষা প্রথমমুৎপদ্যতে পশ্চাদ্বিরোধিসংসর্গাভাবাপেক্ষা তথা 'চান্তরঙ্গবহিরঙ্গয়োরন্তরঙ্গং বলবদি'তি ন্যায়েনান্তরঙ্গোপাদান-বিষয়ত্বমেব তয়োর্ন্যায্যম্। প্রধ্বংসবদনুপাদানাপেক্ষৈব মা ভূদিতি চেদ্, বিমতং সোপাদানং ভাবত্বে সতি কার্য্যত্বাৎ ঘটবদিত্যনুমানাৎ। নন্বু পটগুণে রূপেঽনৈকান্তিকো হেতুঃ। ন হি তস্যোপাদানং সম্ভ-বতি। তস্য কিং পট এবোপাদানং দ্রব্যান্তরং বা। নাদ্যঃ। সব্যেত-রয়োর্বিষাণয়োরিব যুগপদুৎপন্নয়োঃ কার্য্যকারণভাবানুপপত্তেঃ। দ্বিতীয়ে দ্রব্যান্তরগতত্বেন পটগুণত্বহানিরিতি। মৈবম্। তার্কিক-মতে তাবদুৎপন্নং দ্রব্যং ক্ষণমগুণং তিষ্ঠতীতি ন্যায়েন যৌগপদ্যা-ভাবাৎ পটস্যৈবোপাদানত্বসম্ভবঃ। বেদান্তিমতে তু তন্তূনামুপা-দানত্বেঽপি কার্য্যকারণয়োরভেদাৎ পটগুণত্বং ন হীয়তে। ন চ কাচাদিদোষাণামুপাদানত্বসংভবেঽপি কিমনেনাজ্ঞানেনেতি বাচ্যম্। অধ্যাসতদুপাদানয়োরেকাশ্রয়ত্বনিয়মাৎ। ইহ ত্বধ্যাস আত্মা-শ্রিতো দোষাশ্চেন্দ্রিয়াদ্যাশ্রিতা ইতি নোপাদানত্বং তেষাম্। নন্বু রজতাধ্যাসঃ শুক্ত্যাশ্রিতঃ প্রতীয়তে তদুপাদানং ত্বজ্ঞানমাত্মা-শ্রিতমিতি ত্বন্মতেঽপি নৈকাশ্রয়ত্বসিদ্ধিঃ। মৈবম্। আত্মা-শ্রিতস্যৈবাধ্যাসস্য শুক্তিসংসর্গ ইত্যুপপাদয়িষ্যমাণত্বাৎ।

সেই অধ্যাসের উপাদান, অনাদি অনির্ব্বচনীয় ভাবরূপ অজ্ঞানই হইয়া থাকে, কারণ, সেই অজ্ঞান থাকিলেই অধ্যাস হয়, এবং না থাকিলে হয়

না। যদি বল, অধ্যাসের প্রতিবন্ধক যে তত্ত্বজ্ঞান, তাহারই অভাব, এই অন্বয়ব্যতিরেক দ্বারা সিদ্ধ হয়, (অর্থাৎ অজ্ঞান বলিলে তত্ত্বজ্ঞানের অভাবই বুঝিতে পারা যায়। তত্ত্বজ্ঞানের অভাব থাকিলেই অধ্যাস হয়। আর তত্ত্বজ্ঞান হইলে অধ্যাস নিবৃত্ত হয়, এই কারণে তত্ত্বজ্ঞানের অভাবকেই অধ্যাস বলা উচিত) এই প্রকার শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, প্রতিবন্ধকের যাহা লক্ষণ, তাহা তত্ত্বজ্ঞানে সম্ভবপর হয় না। সমগ্র কারণ বিদ্যমান থাকিলে, কার্য্যোৎপত্তির বিরোধিরূপে যাহা উৎপন্ন হয়, তাহাকেই প্রতিবন্ধক বলা যায়। তত্ত্বজ্ঞান কিন্তু কাচকামলাদিদোষরূপ অধ্যাসের সমগ্র কারণ না থাকিলেও উৎপন্ন হইয়া থাকে, এই হেতু তাহাতে প্রতিবন্ধকের লক্ষণ থাকিতে পারে না। ইহার উপরেও যদি বল, তত্ত্বজ্ঞান যেহেতু অধ্যাসের বিরোধী, (অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞান থাকিলে অধ্যাস হয় না, তত্ত্বজ্ঞান না থাকিলেই অধ্যাস হইয়া থাকে) এই কারণে পূর্ব্বে যে অন্বয় ও ব্যতিরেক দেখান হইয়াছে, তাহা বিরোধী বস্তু, অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞানের যে সংসর্গাভাব, তাহাকেই অবলম্বন করিয়া উপপন্ন হইতে পারে, (সুতরাং তত্ত্বজ্ঞানের অভাবই অজ্ঞান হইতে পারে এবং তাহাই যদি হয়, তবে তাহাকে আবার অনির্ব্বচনীয় ভাব বস্তু বলিয়া অঙ্গীকার করিবার আবশ্যকতা কি ?)

এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, কার্য্যমাত্রেরই প্রথমেই উপাদানের অপেক্ষা হইয়া থাকে, পরে বিরোধী বস্তুর সংসর্গাভাবের অপেক্ষা হয়, এই কারণে অন্তরঙ্গ এবং বহিরঙ্গ এই উভয়ের মধ্যে যাহা অন্তরঙ্গ, তাহাই বলবৎ হয়। এই নিয়মানুসারে অন্তরঙ্গ যে উপাদান, তাহাকেই এই অন্বয় এবং ব্যতিরেক অবলম্বন করিয়া থাকে, এই প্রকার কল্পনা করাই উচিত হয়।

ধ্বংস যে প্রকার উপাদানের অপেক্ষা না করে, সেইরূপ অধ্যাসেরও উপাদানাপেক্ষা না থাকুক, এই প্রকার উক্তিও সঙ্গত নহে। কারণ, সন্দিগ্ধ অধ্যাসের উপাদান আছে, যেহেতু, তাহা ভাবরূপ কার্য্য। যেমন—ঘট। এইরূপ অনুমান করিতে পারা যায়, (এইরূপ অনুমানের দ্বারাই অধ্যাসের উপাদানরূপে ভাবরূপ অজ্ঞান সিদ্ধ হইয়া থাকে) সুতরাং অধ্যাস উপাদান-কারণের অপেক্ষা করে না, এ প্রকার মতও যুক্তিসিদ্ধ হইতে পারিল না।

এখন যদি বল, পটের গুণ যে রূপ, তাহাতে এই ভাবকার্য্যত্বরূপ যে হেতু, তাহা ব্যভিচারযুক্ত হইতেছে। কারণ, পটের রূপ ভাবকার্য্য হইলেও, তাহার উপাদান কিছুই সম্ভবপর হয় না। তাহার কি উপাদান হইবে ?

পট কি তাহার উপাদান হইবে? অথবা পট ব্যতিরিক্ত অন্য কোন দ্রব্য তাহার উপাদান হইবে?

প্রথম পক্ষ, অর্থাৎ পটই সেই রূপের উপাদান হইবে, এই পক্ষ যুক্তি-সহ নহে। কারণ, মৃগের বাম ও দক্ষিণ শৃঙ্গ একই সময় উৎপন্ন হয় বলিয়া, এই দুইটির মধ্যে একটিকে কার্য্য ও অপরটিকে কারণ বলিয়া যেমন অঙ্গীকার করা যায় না, সেইরূপ পট ও তদীয় রূপ একই সময়ে উৎপন্ন হয় বলিয়া, তাহাদিগের মধ্যে একটিকে কারণ ও অপরটিকে কার্য্য বলা যাইতে পারে না।

দ্বিতীয় পক্ষে, অর্থাৎ পট ব্যতিরিক্ত অন্য কোন দ্রব্য পটরূপের উপাদান হইবে, এই পক্ষে দোষ এই যে, এরূপ কল্পনা করিলে, ঐ রূপ পটের গুণ হইতে পারে না। এইরূপ আশঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, তার্কিকগণের মতে দ্রব্য উৎপন্ন হইয়া, একক্ষণ নির্গুণ অবস্থায় থাকে, এই নিয়মানুসারে পট ও তদীয় রূপের যুগপদুৎপত্তি হয় না বলিয়া, পটই তদীয় রূপের উপাদান হইয়া থাকে। বেদান্তিগণের মতে কিন্তু তন্তুসমূহ বাস্তবপক্ষে উপাদান হইলেও কার্য্য এবং কারণের ভেদ না থাকায়, তাহাকে অর্থাৎ পটরূপকে পটগুণ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে কোন ক্ষতি হয় না। কাচকামলাদি দোষ-সমূহকে উপাদান বলিয়া স্বীকার করিলে যদি কার্য্য নির্ব্বাহ হয়, তবে আর এই অজ্ঞানকল্পনা করিয়া লাভ কি?

এরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, অধ্যাস এবং তাহার উপাদান এই উভয়েরই আশ্রয় এক হওয়া উচিত। এখানে কিন্তু অধ্যাসের আশ্রয় হইতেছে—আত্মা এবং দোষসমূহের আশ্রয় হইতেছে—ইন্দ্রিয়। এই কারণে দোষসমূহ অধ্যাসের উপাদান হইতে পারে না।

যদি বল, রজতের অধ্যাস শুক্তিকে অবলম্বন করিয়া হয়, আর সেই রজতাধ্যাসের উপাদান যে অজ্ঞান, তাহা কিন্তু আত্মাকেই আশ্রয় করিয়া বিদ্যমান থাকে। এই কারণে তোমার মতে অর্থাৎ বেদান্তীর মতেও অধ্যাস এবং তাহার উপাদান যে একই আশ্রয়ে বিদ্যমান থাকিবে, এরূপ নিয়মও ত সিদ্ধ হইতেছে না। এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, অধ্যাস আত্মাকেই আশ্রয় করিয়া থাকে এবং সেইরূপ অবস্থাতেই শুক্তির সহিতও তাহার সংসর্গ হইয়া থাকে। ইহা অগ্রে ভাল করিয়া বুঝান যাইবে।

নমু তর্হি অর্থাধ্যাসস্যাজ্ঞানমুপাদানমস্তু জ্ঞানাধ্যাসস্য ত্বাত্মাঽন্তঃকরণং চোপাদানং ভবিষ্যতি। সম্যগ্‌জ্ঞানেষু মতভেদেন তয়োরুপাদানত্বাদিতি চেদ্ নৈবম্। আত্মনোঽপরিণামিত্বাৎ। অন্তঃকরণস্য চেন্দ্রিয়সংযোগলিঙ্গাদিসাপেক্ষত্বাৎ। ন হ্যত্র সংযোগাদিঃ সম্ভবতি। মিথ্যাপদার্থস্য প্রত্যয়মাত্রশরীরস্য প্রত্যয়াৎ প্রাগসিদ্ধেঃ কেনেন্দ্রিয়ং সংযুজ্যেত। ইন্দ্রিয়ান্বয়ব্যতিরেকৌ তু ভ্রান্তিজ্ঞানস্যাধিষ্ঠানজ্ঞানবিষয়তয়াঽন্যথাসিদ্ধৌ। ন চাধিষ্ঠানজ্ঞানসংপ্রয়োগাদেব ভ্রান্তিজ্ঞানোৎপত্তিসিদ্ধিঃ। মিথ্যার্থসংপ্রয়োগাভাবে তৎপ্রতীত্যনুপপত্তেঃ। ন চ সংস্কারোপনীততয়া সোঽয়ং দেবদত্ত ইতি প্রত্যভিজ্ঞায়াং তত্তাংশবত্তৎপ্রতীতিঃ। তদ্বদেবাভ্রান্তত্বাপত্তেঃ। ন চাধিষ্ঠানসংসর্গাংশস্যাসত্ত্বাদ্ ভ্রান্তত্বম্। তর্হি তস্যাসত্ত্বেন সংপ্রয়োগাঽযোগ্যস্যারোপ্যস্যাপরোক্ষত্বাভাবপ্রসঙ্গাৎ। নমু মিথ্যার্থেঽন্তঃকরণমিন্দ্রিয়সংপ্রয়োগং নাপেক্ষতে। বিনাপি তেন স্বপ্নজ্ঞানদর্শনাদিতি চেৎ তথাপ্যন্তঃকরণস্য জ্ঞানাকারপরিণামে জ্ঞাতৃত্বশূন্যত্বাদ্ মিথ্যার্থব্যবহারো ন সিধ্যেৎ। অথান্তঃকরণমেব জড়মপি জ্ঞানকর্তৃত্বাকারেণ পরিণংস্যতে আত্মা বা জ্ঞাতা ভবিষ্যতীতি মন্যেথাঃ, এবমপি ভ্রান্তিসম্যগ্‌দর্শন-বন্ধনিবৃত্তীনামেকাশ্রয়ত্বনিয়মাৎ অন্তঃকরণস্য ভ্রান্তত্বে তস্যৈব সম্যগ্দর্শনবন্ধনিবৃত্তী প্রসজ্যেয়াতাম্। ইষ্যতে ত্বাত্মনঃ এব ভ্রান্তত্বাদিকং তচ্চাত্মাশ্রিতাজ্ঞানোপাদানত্বপক্ষে সিধ্যতি নান্যথা। তস্মাদজ্ঞানমেবোপাদানং পরিশিষ্যতে।

তাহাই যদি হয়, তবে অজ্ঞানই অর্থাধ্যাসের উপাদান হউক, জ্ঞানাধ্যাসের উপাদান আত্মা ও অন্তঃকরণ এই উভয়ই হইবে, কারণ, সম্যগ্‌জ্ঞানস্থলে, মতভেদে আত্মা এবং অন্তঃকরণ এই উভয়ই উপাদান হয়, এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, আত্মা পরিণামী নহে। অন্তঃকরণ ও ইন্দ্রিয়সংযোগ এবং লিঙ্গাদি জ্ঞানের অপেক্ষা করে। এখানে কোন প্রকার

সংযোগাদি সম্ভবপর নহে। মিথ্যা পদার্থের শরীর, জ্ঞানমাত্রই হয় বলিয়া, জ্ঞানের পূর্ব্বে মিথ্যাবস্তুর সিদ্ধিই নাই, সুতরাং কাহার সহিত ইন্দ্রিয় সংযুক্ত হইবে?

ভ্রান্তিপ্রত্যক্ষস্থলে, ইন্দ্রিয়ের অন্বয় ও ব্যতিরেক, তাহা ভ্রান্তিজ্ঞানের অধিষ্ঠান যে বস্তু, তাহাকেই জানাইয়া দেয় বলিয়া তাহারাও অন্যথাসিদ্ধ হইয়া থাকে। অধিষ্ঠানের জ্ঞান ও তাহার সহিত সংযোগ থাকিলেই যে ভ্রান্তিজ্ঞানের উৎপত্তি হইবে, তাহাও বলা যায় না। কারণ, মিথ্যাবস্তুর সহিত যদি সন্নিকর্ষ না হয়, তবে সেই মিথ্যাবস্তুর প্রতীতি উপপন্নই হয় না।

'এই সেই দেবদত্ত' এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞাস্থলে সংস্কার দ্বারা উপনীত হয় বলিয়া তত্তাংশের যেরূপ প্রতীতি হয়, প্রকৃত স্থলেও মিথ্যাবস্তুর প্রতীতি সেইরূপই হইবে, এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, তাহাই যদি হয়, তবে প্রত্যভিজ্ঞার ন্যায় প্রকৃত স্থলেও অভ্রান্ত প্রতীতি হওয়া উচিত।

যদি বল, অধিষ্ঠানের সহিত সংসর্গ না থাকায় এইরূপ প্রতীতিকে ভ্রম বলা যায়। তবে তাহার উত্তর এই যে, তাহা হইলে, মিথ্যাবস্তু বিদ্যমান থাকে না বলিয়া, তাহা ইন্দ্রিয়সংযোগের অযোগ্য হয়, এই কারণে সেই আরোপ্য মিথ্যাবস্তুর অপরোক্ষজ্ঞান হইতে পারে না। যদি বল, অন্তঃকরণ মিথ্যাবস্তুতে ইন্দ্রিয়সংযোগের অপেক্ষা করে না, কারণ, স্বপ্নাবস্থায় ইন্দ্রিয়সংযোগ না থাকিলেও মিথ্যাবস্তুর সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান হইয় থাকে।

এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, তথাপি অন্তঃকরণের যদি জ্ঞানাকার পরিণতি হয়, তাহা হইলে, জ্ঞাতৃত্বের অভাব বশতঃ মিথ্যার্থের ব্যবহারই সিদ্ধ হইতে পারে না। আর যদি বল, অন্তঃকরণ জড় হইলেও, জ্ঞান কর্তৃরূপে পরিণত হইবে, অথবা আত্মাই জ্ঞাতা হইবে। তাহার উত্তরে বক্তব্য এইরূপ যে, 'ভ্রান্তি' 'সম্যক্ দর্শন' ও 'বন্ধনিবৃত্তি' এই তিনটি বস্তুরই আশ্রয় এক হইবে, এইরূপ নিয়ম থাকায়, অন্তঃকরণকেই যদি ভ্রান্ত বলিয়া অঙ্গীকার করা হয়, তবে সম্যক্‌দর্শন ও বন্ধনিবৃত্তি অন্তঃকরণেরই হওয়া উচিত, আত্মার কিন্তু এইরূপ ভ্রান্তত্বাদি সিদ্ধান্তে স্বীকৃত হইয়া থাকে। আত্মাশ্রিত অজ্ঞানই অধ্যাসের উপাদান হইয়া থাকে, এই প্রকার অঙ্গীকার করিলেই সেই সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইতে পারে, অন্যথা হয় না, এই কারণে অজ্ঞানই যে উপাদান হইয়া থাকে, ইহা সিদ্ধ হইয়া থাকে।

তাৎপর্য্য।—আত্মা ও অনাত্মার অধ্যাসের বিষয় পূর্ব্বে বর্ণন করা হইয়াছে, তাহার উপাদান কি, তাহারই বিচার এক্ষণে আরম্ভ করা হইয়াছে। সেই অধ্যাসের মূল হইতেছে অজ্ঞান। এই অজ্ঞান কোন প্রকার জ্ঞানের অভাব নহে, কিন্তু ইহা বিপরীত জ্ঞান বা ভ্রমজ্ঞান। এই ভ্রমজ্ঞানকেই বেদান্তিগণ অবিদ্যা বা অজ্ঞান করিয়া নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন। অধ্যাসও হইল—অজ্ঞানবিশেষ। অর্থাৎ আত্মবস্তুকে অনাত্মবস্তুর সহিত অভিন্নভাবে যে বোধ, তাহাই হইল—অধ্যাস।

এই অধ্যাসের কারণ যে অজ্ঞান, তাহা অনাদি। অর্থাৎ আমাদিগের এই জন্মে যে দেহাধ্যাস হইয়া থাকে, তাহার কারণ আমাদিগের পূর্ব্বজন্মে যে দেহাধ্যাস হইয়াছিল, তাহাই। পূর্ব্বজন্মের যে দেহাধ্যাস হইয়াছিল, তাহার কারণও তৎপূর্ব্ববর্ত্তী জন্মের দেহাধ্যাস। এই ভাবে পূর্ব্ব-পূর্ব্বজন্মের দেহাধ্যাস পরপরবর্ত্তী জন্মের দেহাধ্যাসের কারণ হইয়া থাকে। ইহাই হইল অজ্ঞানের অনাদিত্ব।

মৃত্তিকা, যাহা ঘটরূপে অভিব্যক্ত হয় না, তাহাই যেমন ঘটের কারণ বা উপাদান হইয়া থাকে, তেমনই জন্মান্তরের অনভিব্যক্ত বা সূক্ষ্মাবস্থা-প্রাপ্ত অর্থাৎ সংস্কাররূপে অবস্থিত যে দেহাত্মাধ্যাস, তাহাই এ জন্মে ব্যক্ত যে আমাদিগের দেহাত্মাধ্যাস, তাহারই কারণ হইয়া থাকে। সেই অব্যক্ত বা সংস্কাররূপে অবস্থিত যে অজ্ঞান, তাহাই ব্যক্ত অধ্যাসরূপ কার্য্যের উপাদান বলিয়া বেদান্তশাস্ত্রে কথিত হইয়াছে। পূর্ব্ববর্ত্তী প্রবন্ধে এই বিষয়টি গ্রন্থকার প্রতিপাদন করিয়াছেন। এক্ষণে অজ্ঞানকে অধ্যাসের উপাদান না বলিয়া চিৎস্বরূপ আত্মাই সেই অধ্যাসের উপাদান, এইরূপ যে মত কেহ কেহ প্রকাশ করিয়া থাকেন, তাহারই অযৌক্তিকতা প্রতিপাদন করিয়া, গ্রন্থকার অধ্যাসের উপাদান যে অজ্ঞানই হইয়া থাকে, তাহাই প্রকারান্তরে প্রতিপাদন করিতেছেন।

কোন কোন বাদী বলিয়া থাকেন যে, অজ্ঞান অর্থাধ্যাসের মূল হয় হউক, তাহাতে ক্ষতি নাই, কিন্তু জ্ঞানাধ্যাসের উপাদান আত্মা ও অন্তঃকরণ এই দুইটি বস্তুই হওয়া উচিত, অর্থাৎ জ্ঞানাধ্যাসের উপাদান অজ্ঞান হইতে পারে না, এই মতটি বুঝিতে হইলে, অর্থাধ্যাস ও জ্ঞানাধ্যাস এই দুইটি বস্তুকে ভাল করিয়া বুঝিতে হইবে।

আমাদিগের যে শুক্তিতে রজতভ্রম হইয়া থাকে, সেই ভ্রম দুই প্রকার

হয়। প্রথম—শুক্তিরূপ বিষয়ে রজতরূপ বিষয়ের তাদাত্ম্যের আরোপ, ইহাকেই অর্থাধ্যাস বলা যায়। দ্বিতীয়—শুক্তিবিষয়ক জ্ঞানে রজতবিষয়ক জ্ঞানের তাদাত্ম্যারোপ, ইহাকেই জ্ঞানাধ্যাস বলা যায়।

শুক্তিতে যখন আমাদিগের রজতজ্ঞান হয়, তখন আমরা শুধু শুক্তিকেই যে রজত বলিয়া বুঝিয়া ভ্রান্ত হই, তাহা নহে, কিন্তু তৎকালে উৎপন্ন যে শুক্তিজ্ঞান অর্থাৎ 'ইহা' এইরূপ যে জ্ঞান, তাহার সহিত 'রজত' এইরূপ জ্ঞানের যে অভেদ, তাহাও বুঝিয়া থাকি। শুক্তিকে রজত বলিয়া বুঝা, আর শুক্তিজ্ঞানকে রজতজ্ঞান বলিয়া বুঝা একটি অধ্যাস নহে। কিন্তু ইহা দুইটি পৃথক পৃথক অধ্যাস।

শুক্তিকে রজত বলিয়া যে বুঝা যায়, তাহার নাম বিষয়াধ্যাস, আর শুক্তি-জ্ঞানকে যে রজতজ্ঞান বলিয়া বুঝা যায়, তাহার নাম জ্ঞানাধ্যাস।

পূর্ব্বপক্ষী এই স্থানে বলিতে চাহেন যে, উক্ত দ্বিবিধ অধ্যাসের মধ্যে প্রথম অধ্যাসটি অর্থাৎ অর্থাধ্যাসটি অজ্ঞান হইতে উৎপন্ন হয়, সুতরাং অজ্ঞানই অর্থাধ্যাসের উপাদান হউক, ইহা আমরা স্বীকার করিতে প্রস্তুত আছি। কিন্তু দ্বিতীয় প্রকারের যে অধ্যাস অর্থাৎ জ্ঞানাধ্যাস, তাহা অজ্ঞানকে আশ্রয় করিয়া কেন হইবে? আত্মা এবং অন্তঃকরণ, এই দুইটি বস্তুকেই অবলম্বন করিয়া অর্থাৎ উপাদানভাবে আশ্রয় করিয়া এই জ্ঞানা-ধ্যাস উৎপন্ন হইয়া থাকে, এইরূপ স্বীকার করাই ত যুক্তিসঙ্গত। কারণ, নৈয়ায়িক প্রভৃতি দার্শনিকগণ, কেহ কেহ আত্মাকেই জ্ঞানের উপাদান বলিয়া থাকেন, আবার কেহ বা অন্তঃকরণকেই জ্ঞানের উপাদান বলেন।

প্রকৃতস্থলে ঐ দুইটি জ্ঞানের যে পরস্পরাধ্যাস বা বিভিন্ন জ্ঞানদ্বয়ের ঐক্যাবভাসরূপ অধ্যাস, তাহা অন্তঃকরণে বা আত্মাতেই হইয়া থাকে, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে কি ক্ষতি? এইরূপ জ্ঞানাধ্যাস যে তাহার পূর্ব্ববর্ত্তী সংস্কাররূপে অবস্থিত জ্ঞানাধ্যাস হইতে উৎপন্ন হয়, ইহাতে কোন প্রমাণ দেখিতে পাওয়া যায় না। সুতরাং এইরূপ জ্ঞানাধ্যাস আত্মাতেই বা অন্তঃকরণেই উৎপন্ন হইয়া থাকে। পূর্ব্ববর্ত্তী অধ্যাস অর্থাৎ জ্ঞানাধ্যাস ইহার মূল কারণ নহে, ইহাই অঙ্গীকার করাই উচিত। ইহাই হইল এ স্থলে পূর্ব্বপক্ষ।

এই পূর্ব্বপক্ষের উত্তর এইরূপ হইবে যে, আত্মাকে কোন প্রকার অধ্যা-সেরই উপাদানকারণ বলা যাইতে পারে না, কারণ, তাহা হইলে বুদ্ধ্যাদি

উপাদান-কারণের ন্যায় আত্মারও পরিণামিত্বের প্রসক্তি হয়। যাহা পরিণামী নিত্য, তাহা জড়ই হইয়া থাকে, চৈতন্যস্বরূপ যে কূটস্থ নিত্য আত্মা, তাহা কখনও পরিণামী হইতে পারে না। যাহা পরিণামী নহে, তাহা উপাদানও হইতে পারে না। এই কারণে আত্মাকে জ্ঞানাধ্যাসের উপাদান বলা যাইতে পারে না।

অন্তঃকরণও এই প্রকার জ্ঞানাধ্যাসের উপাদান হইতে পারে না। কারণ, বাহ্যবস্তুর সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে, সেই ইন্দ্রিয়সংযুক্ত অন্তঃকরণে যে বাহ্যবিষয়াকারবৃত্তি উৎপন্ন হয়, সেই বৃত্তিরই উপাদান অন্তঃকরণ হইয়া থাকে, প্রকৃতস্থলে কল্পিত যে রজত, তাহার সহিত বহিরিন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইতে পারে না। কারণ, এই কল্পিত রজত অবিদ্যারই কার্য্য, ইহার ব্যবহারিক সত্তা নাই, কিন্তু ইহা প্রাতিভাসিক সৎ, ব্যবহারিক ইন্দ্রিয়ের সহিত প্রাতিভাসিক সদ্‌বস্তুর সম্বন্ধ হয় না বলিয়া প্রাতিভাসিক বস্তুনিচয় আমাদিগের অন্তঃকরণে বৃত্তির উৎপাদন করিতে পারে না। প্রাতিভাসিক বস্তুবিষয়ে যে আমাদিগের বৃত্তি হয়, তাহা অন্তঃকরণের বৃত্তি নহে, কিন্তু তাহা অবিদ্যারই বৃত্তি। সেই বৃত্তি যদি অন্তঃকরণের ধর্ম্ম না হইল, তবে সেই বৃত্তিকে অবলম্বন করিয়া যে জ্ঞানাধ্যাস উৎপন্ন হয়, তাহা কিরূপে অন্তঃকরণের ধর্ম্ম হইবে? যে ধর্ম্ম অন্তঃকরণে উৎপন্ন হইয়া থাকে, অন্তঃকরণ তাহারই উপাদান বলিয়া স্বীকৃত হইয়া থাকে। অবিদ্যা বা অবিদ্যাবৃত্তির আশ্রয় অন্তঃকরণ হইতে পারে না বলিয়া, জ্ঞানাধ্যাসের অর্থাৎ অবিদ্যাবৃত্তি-বিষয়ক অধ্যাসের উপাদানও অন্তঃকরণ হইতে পারে না।

যদি বল, কল্পিত বস্তুর সহিত ইন্দ্রিয় বা অন্তঃকরণের সংযোগ হয় না কেন? তাহার উত্তর এই যে, যাহা মিথ্যা, তাহা ত কেবল জ্ঞানমাত্রকালেই অবস্থিতি করে, যে সময়ে তাহার জ্ঞান থাকে না, সে সময়ে তাহাও বিলুপ্ত হইয়া যায়, জ্ঞানের পূর্ব্বেও তাহার সত্তা থাকে না, এই কারণে তাহার প্রত্যক্ষ হইবার পূর্ব্বে, তাহা নাই বলিয়াই ইন্দ্রিয় বা অন্তঃকরণের সহিত তাহার সম্বন্ধ সম্ভবপর নহে।

বাহ্যবস্তুর জ্ঞানের জন্য বাহ্যবস্তুর সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ অপেক্ষিত হয়, জ্ঞানের পূর্ব্বে বাহ্যবস্তু বিদ্যমান থাকে বলিয়া, তাহার সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ-সংযোগও সম্ভবপর হয়। কিন্তু প্রাতিভাসিক বা মিথ্যা বস্তুর সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইতে পারে না। কারণ, ঐ বস্তু তাহার প্রতিভাসকালমাত্রই

বিদ্যমান থাকে। প্রতিভাস বা তাহার জ্ঞান হইবার পূর্ব্বে তাহার সত্তাই যখন সিদ্ধ নহে, তখন তাহার জ্ঞানের পূর্ব্বে সেই জ্ঞানের জন্য তাহার সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ কিরূপে হইবে ?

এই কারণে মিথ্যা বা প্রাতিভাসিক বস্তুবিষয়ক যে জ্ঞান বা বৃত্তি, তাহা অন্তঃকরণের ধর্ম্ম হইতে পারে না, কিন্তু তাহা সেই প্রাতিভাসিক বস্তুর উপাদানস্বরূপ যে অজ্ঞান, সেই অজ্ঞানেরই বৃত্তি বা পরিণাম হইয়া থাকে। প্রাতিভাসিক বস্তু প্রত্যক্ষ হইবার পূর্ব্বে ইন্দ্রিয়ের সহিত ঐ প্রত্যক্ষের অন্বয় ও ব্যতিরেক দেখিতে পাওয়া যায়, উহা সত্য, অর্থাৎ শুক্তিতে যখন আমাদিগের রজত প্রত্যক্ষ হয়, তৎকালে আমাদিগের চক্ষুর সত্তা সে স্থলে অপেক্ষিত, চক্ষু মুদ্রিত করিলে আমাদিগের প্রাতিভাসিক রজতের যে প্রত্যক্ষ হয় না, তাহা সকলেই স্বীকার করে।

এই প্রকার অন্বয় ও ব্যতিরেক দেখিয়া কল্পিত বস্তুর প্রত্যক্ষস্থলে কল্পিত বস্তুর সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইয়া থাকে, এইরূপ কল্পনা কিন্তু যুক্তিসহ নহে। কারণ, এইরূপ অন্বয়ব্যতিরেক দ্বারা কল্পিত বস্তু যাহার উপর আরোপিত হয়, সেই অধিষ্ঠানরূপ ব্যবহারিক সত্য বস্তুরই জ্ঞান ইন্দ্রিয়-সংযোগ দ্বারা হইয়া থাকে। কারণ, অধ্যাসকালে অধ্যস্ত মিথ্যা বস্তুর জ্ঞানের সঙ্গে অধ্যাসের অধিষ্ঠান যে সত্য বস্তু, তাহারও জ্ঞান হইয়া থাকে, এবং সেই সত্য বস্তুরই জ্ঞান ইন্দ্রিয়সংযোগ হইতেই হয়, ইন্দ্রিয়সংযোগ না হইলে হয় না।

এই কারণে ইন্দ্রিয়ের সহিত অন্বয়ব্যতিরেক দ্বারা অধিষ্ঠান-জ্ঞানের প্রতি ইন্দ্রিয়ের কারণত্ব সিদ্ধ হইতে পারে, ইহা সত্য, কিন্তু অধ্যস্ত বস্তুর অর্থাৎ কল্পিত বস্তুর যে প্রতিভাস বা অধ্যাস, তাহার প্রতি ইন্দ্রিয়ের কারণত্ব সিদ্ধ হয় না। এই বিষয়টি "অন্তঃকরণস্থ" হইতে "অন্যথাসিদ্ধৌ" এই পর্য্যন্ত পংক্তির দ্বারা মূল গ্রন্থে প্রতিপাদিত হইয়াছে।

যদি বল, ভ্রমের যাহা অধিষ্ঠান, অর্থাৎ 'ইদং পদার্থ' বা 'শুক্তি', তাহার জ্ঞান ও তাহার সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ আছে বলিয়া অধিষ্ঠানজ্ঞানের ন্যায় কল্পিত বস্তুর জ্ঞানও সঙ্গে সঙ্গে উৎপন্ন হইয়া থাকে, সেই কল্পিত বস্তুর জ্ঞানের জন্য কোন পৃথক্ কারণের অপেক্ষা করিতে হয় না। এ প্রকার উক্তিও যুক্তি-সঙ্গত নহে। কারণ, মিথ্যা বস্তুর সহিত যখন ইন্দ্রিয়ের সংযোগ নাই, তখন ইন্দ্রিয় হইতেই মিথ্যা বস্তুর অবভাস কখনই উৎপন্ন হইতে পারে না। সুতরাং

সেই মিথ্যা বস্তুর অবভাস কোন্ কারণ হইতে উৎপন্ন হইল, তদ্বিষয়ে বিচার একান্ত আবশ্যক হইয়া দাঁড়াইতেছে।

এখন যদি বল যে, 'এই সেই দেবদত্ত' এইরূপ আমাদিগের যে প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে, সেই প্রত্যভিজ্ঞাতে 'সেই' শব্দের দ্বারা আমরা যাহা বুঝি, তাহার অর্থ, কালান্তরে অনুভূত যে দেবদত্তের শরীর, তাহাই, সেই শরীর কিন্তু এখন না থাকিলেও বহুকাল পূর্ব্বে তাহার অনুভব হইয়াছিল বলিয়া, সেই অনুভব জন্য সংস্কারের বশে, সেই শরীর এখন প্রত্যক্ষের যোগ্য না হইলেও, বর্ত্তমান কালে প্রত্যক্ষের যোগ্য, এই শরীরের সহিত অভিন্নভাবে যেমন প্রকাশ পাইয়া থাকে, সেইরূপ কল্পিত বস্তু যে রজতাদি, তাহা সে স্থলে বিদ্যমান না থাকিলেও সেই স্থলে বিদ্যমান 'ইদমর্থ' হইতে অভিন্নভাবে প্রত্যক্ষের বিষয় হইবে। এইরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে।

এই প্রকার উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, শুক্তিতে যে রজতের প্রত্যক্ষ, তাহা যদি প্রত্যভিজ্ঞার ন্যায় হইত, তাহা হইলে, যাহার প্রত্যভিজ্ঞা আছে, সে ব্যক্তিকে আমরা যে প্রকার অভ্রান্ত কহিয়া থাকি, সেই প্রকারে শুক্তিতে যাহার রজতপ্রত্যয় হইয়াছে, তাহাকেও অভ্রান্ত বলা যাইতে পারে। কিন্তু বাস্তবিক লোকে তাহা বলে না। এই কারণে প্রত্যভিজ্ঞার দৃষ্টান্ত দ্বারা শুক্তি 'রজত'স্থলে অসন্নিকৃষ্ট রজতের প্রত্যক্ষ সমর্থিত হইতে পারে না।

যদি বল, 'শুক্তি' "রজত" স্থলে আমরা যে জ্ঞাতা পুরুষকে ভ্রান্ত বলিয়া থাকি, তাহার কারণ এই যে, সে স্থলে অধিষ্ঠানের সহিত অর্থাৎ শুক্তির সহিত রজতের সংসর্গ নাই, অথচ ইহা "রজত" এইরূপে জ্ঞান হয় বলিয়াই ঐরূপ জ্ঞানকে ভ্রান্তি বলা ছাড়া অন্য কোন উপায় নাই। ইহার উপর বক্তব্য এই যে, তাহাই যদি হইল, অর্থাৎ রজতের সঙ্গে শুক্তির তাদাত্ম্য-রূপ সম্বন্ধ যদি না থাকিল, তবে ফলতঃ রজত অসৎ হইল। যাহা অসৎ, তাহার সহিত কোন ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হওয়া সম্ভবপর নহে বলিয়া, তাহার প্রত্যক্ষ-রূপতা কিরূপে থাকিবে? এই প্রত্যক্ষরূপতারই নির্ব্বাহের জন্য তাহার অর্থাৎ রজতের প্রাতিভাসিক উৎপত্তি অবশ্যই অঙ্গীকার করিতে হইবে।

যদি বল, সত্য বস্তুর প্রত্যক্ষ করিতে হইলে, তাহার সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ বা ইন্দ্রিয়কে দ্বার করিয়া অন্তঃকরণের সংযোগ হওয়া আবশ্যক। কিন্তু মিথ্যা বস্তুর প্রত্যক্ষস্থলে এইরূপ ইন্দ্রিয়সংযোগাদির অপেক্ষা নাই

ইহা ত আমরা স্বপ্নাবস্থার প্রত্যক্ষস্থলে দেখিতে পাই। স্বপ্নাবস্থায় আমাদিগের ইন্দ্রিয়সমূহের সহিত কালান্তরবর্ত্তী বা দেশান্তরবর্ত্তী, স্বপ্নদশাতে অনুভূত বস্তুর কোন সম্বন্ধ সম্ভবপর না হইলেও ঐ সকল বস্তুর প্রত্যক্ষ স্বপ্নাবস্থায় আমাদিগের হইয়া থাকে, ইহা আমরা সকলে অনুভব করিয়া থাকি, সেইরূপ শুক্তিরজতস্থলেও কল্পিত বা মিথ্যা রজতের সহিত আমাদিগের ইন্দ্রিয়ের কোন প্রকার সম্বন্ধ না থাকিলেও তাহার প্রত্যক্ষ হইবে, এরূপ কল্পনা করিলেই বা কি ক্ষতি?

এইরূপ উক্তিও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, এরূপ কল্পনা করিলেও অন্তঃকরণের জ্ঞানাকার যে পরিণাম হইয়া থাকে, তাহাতে কেহ জ্ঞাতা না থাকায় মিথ্যার্থবিষয়ের ব্যবহার সিদ্ধ হইতে পারে না। অন্তঃকরণ হইল জড়, তাহাতে যখন জ্ঞাতৃত্ব থাকিতে পারে না, তখন সেই জ্ঞাতৃত্বশূন্য যে অন্তঃকরণ, তাহা দ্বারা মিথ্যা রজতাদির ব্যবহার কিছুতেই সিদ্ধ হওয়া সম্ভবপর নহে। এই দোষের পরিহারের জন্য যদি এরূপ কল্পনা কর যে, অন্তঃকরণ জড় হইলেও জ্ঞানকর্ত্তার আকারে সেই অন্তঃকরণই পরিণত হইয়া থাকে, অথবা আত্মাই সে স্থলে জ্ঞাতা হইয়া থাকে।

এরূপ কল্পনা করিলেও আপত্তি নিবারিত হয় না। কারণ, যাহার ভ্রান্তি, তাহারই সম্যক্ দর্শন হইলে ভ্রান্তি ও ভ্রান্তিমূলক বন্ধের নিবৃত্তি হয়, এইরূপ যে নিয়ম আছে, সেই নিয়মানুসারে অন্তঃকরণকে ভ্রান্তির আশ্রয় বলিয়া অঙ্গীকার করিলে, সম্যক্দর্শন ও বন্ধনিবৃত্তি সেই অন্তঃকরণেরই প্রসক্ত হয়, বাস্তবপক্ষে কিন্তু আত্মারই ভ্রান্তি, আত্মারই সম্যক্দর্শন ও আত্মারই বন্ধনিবৃত্তি হইয়া থাকে, এই প্রকার সিদ্ধান্তই বেদান্তশাস্ত্রে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। এই সিদ্ধান্তকে রক্ষা করিতে হইলে, ভ্রান্তি প্রভৃতি আত্মাশ্রিত অজ্ঞান হইতে উৎপন্ন হইয়া থাকে, এইরূপ স্বীকার করাই যুক্তিসঙ্গত হয়, অন্যথা পূর্ব্বদর্শিত সিদ্ধান্ত ব্যাহত হইয়া পড়ে। এই কারণে অজ্ঞানকেই অধ্যাসের উপাদান বলিয়া পরিশেষে অঙ্গীকার করিতেই হইবে।

ন চাজ্ঞানে বিবদিতব্যম্। অহমজ্ঞো মামন্যং চ ন জানামীতি প্রত্যক্ষেণ জড়াত্মিকায়া অবিদ্যাশক্তেরাত্মানমাশ্রিত্য বাহ্যাধ্যাত্মিকেষু ব্যাপারা অনুভূয়মানত্বাৎ। ননু জ্ঞানাভাববিষয়োহয়-

মনুভবঃ। তন্ন। অহং সুখীতিবদপরোক্ষানুভবত্বাৎ। অভাবস্য চ ষষ্ঠপ্রমাণগম্যত্বাৎ। প্রত্যক্ষাভাববাদে তু ধর্ম্মিপ্রতিযোগিনো-রাত্মজ্ঞানয়োঃ প্রতীতৌ ময়ি জ্ঞানং নাস্তীতি এতাদৃশং জ্ঞানাভাব-প্রত্যক্ষং ব্যাহন্যেত। তয়োরপ্রতীতৌ চ হেত্বভাবাদেব তৎপ্রত্য-ক্ষানুৎপাদঃ। নমু সর্ব্বত্র ব্যবহারো জ্ঞানস্য ফলত্বেন লিঙ্গং ভবতি। তল্লিঙ্গাভাবেন জ্ঞানাভাবোঽনুমীয়তে ইতি চেদ্ ন। তদাপি ধর্ম্মাদিপ্রতীত্যপ্রতীত্যোরুক্তদোষাৎ। ষষ্ঠমানগম্যো জ্ঞানাভাব ইতি ভট্টমতেঽপি অয়মেব দোষঃ। অস্মন্মতে তু সাক্ষিবেদ্যো জ্ঞানমাত্রাভাবঃ। জ্ঞানবিশেষাভাবস্তু ব্যবহারে ভট্টনয় ইত্যভ্যুপগমেন ষষ্ঠমানগম্যঃ। যদা তু মহী-ঘটত্বং ঘটতঃ কপালিকা কপালিকাচূর্ণরজস্ততোঽণুরিতি পুরাণমতমাশ্রিত্যা-ভাবপদার্থ এব নাঙ্গীক্রিয়তে তদা ন কাপি চিন্তা।

অজ্ঞানের অস্তিত্ববিষয়ে বিবাদ করা উচিত নহে। কারণ, 'আমি অজ্ঞ' 'আমাকে বা অন্য কাহাকেও জানি না' এইরূপ প্রত্যক্ষের দ্বারা অজ্ঞান অনুভূত হইয়া থাকে। এই অজ্ঞান জড়স্বরূপ, ইহাকেই অবিদ্যা-শক্তি বলা যায়। এই অজ্ঞান আত্মাকে আশ্রয় করিয়া বাহ্য ও আধ্যাত্মিক বস্তুনিচয়কে ব্যাপিয়া বিদ্যমান থাকে। উক্ত প্রকারের অনুভব যে জ্ঞানা-ভাবকে বিষয় করিয়া থাকে, তাহা নহে। কারণ, এই অনুভব 'আমি সুখী' এই প্রকার অনুভবের ন্যায় প্রত্যক্ষ, অভাববস্তু প্রত্যক্ষের বেদ্য নহে, কিন্তু তাহা অভাবনামক যে ষষ্ঠ প্রমাণ, তাহা দ্বারাই বোধিত হয়। যাঁহারা অভাবকেও প্রত্যক্ষবেদ্য বলেন, তাঁহাদের মতকে অবলম্বন করিলে, 'আমি অজ্ঞ' এইরূপ প্রতীতি স্থলে ধর্ম্মী যে আত্মা এবং প্রতিযোগী যে জ্ঞান, সেই উভয়েরই প্রতীতি বিদ্যমান আছে বলিয়া, 'আমাতে জ্ঞান নাই' এইরূপ যে জ্ঞানাভাবের প্রত্যক্ষ, তাহা ব্যাহত হইয়া পড়ে।

ঐ উভয়ের অর্থাৎ ধর্ম্মী আত্মা, প্রতিযোগী জ্ঞান, এই উভয়ের প্রতীতি হয় না, এইরূপ অঙ্গীকার করিলে অভাবপ্রত্যক্ষের কারণ যে ধর্ম্মী জ্ঞান ও প্রতিযোগী জ্ঞান, তাহা না থাকায় অভাবের প্রত্যক্ষও হইতে পারে না। যদি বল, ব্যবহার জ্ঞানের ফল হয় বলিয়া, সেই ব্যবহারই জ্ঞানের অনুমাপক

হয়। প্রকৃতস্থলে সেই অনুমাপক যে ব্যবহার, তাহা দ্বারাই জ্ঞানাভাবের অনুমান হইয়া থাকে।

এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, তাহা হইলেও ধর্ম্মী ও প্রতিযোগীর প্রতীতি হয় কি হয় না, এই উভয় পক্ষের মধ্যে যে কোন পক্ষই অবলম্বন করা হউক না কেন, তাহাতেই উক্ত দোষ বিদ্যমান আছে। জ্ঞানাভাব ষষ্ঠ প্রমাণের দ্বারা জ্ঞেয় হইয়া থাকে, এই প্রকার ভট্টমতেও পূর্ব্বপ্রদর্শিত দোষটি বিদ্যমান রহিয়াছে। আমাদিগের মতে কিন্তু জ্ঞানমাত্রের যে অভাব, তাহা সাক্ষি চৈতন্যের দ্বারা বেদ্য হইয়া থাকে। বেদান্তিগণ ব্যবহারকালে ভট্টমতেরই অনুসরণ করিয়া থাকেন। এইরূপ পূর্ব্বাচার্য্যগণের সম্মতি থাকায় আমরা জ্ঞানবিশেষের অভাবকে ষষ্ঠ প্রমাণ দ্বারা জ্ঞেয় বলিয়া স্বীকার করিয়া থাকি। 'মহী' ঘটভাবকে প্রাপ্ত হয়, আবার 'ঘট' ভগ্ন হইয়া কপালিকারূপে পরিণত হয়, কপালিকাও ভগ্ন হইয়া ধূলিরূপে পরিণত হয়। আবার সেই ধূলিও ক্রমে পরমাণুরূপে পরিণত হইয়া থাকে। এইরূপ যে প্রাচীন মত আছে, তাহারই উপর নির্ভর করিয়া যদি এরূপ বলা হয় যে, অভাব নামে কোন অতিরিক্ত পদার্থ অঙ্গীকৃত হয় না, সে পক্ষেও কোন প্রকার চিন্তার অবসর নাই।

তাৎপর্য্য।—অধ্যাসের উপাদান-কারণস্বরূপ যে অজ্ঞানের কথা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, তাহা 'আছে কি নাই' এই প্রকার বিবাদ করাও উচিত নহে, কারণ, যে বস্তু প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে, তাহাই 'আছে কি নাই' এ প্রকার বিবাদের বিষয় হইতে পারে। অজ্ঞান কিন্তু সেরূপ বস্তু নহে। কারণ, ইহা আমাদিগের প্রত্যেকেরই প্রত্যক্ষসিদ্ধ বস্তু।

'আমি আমাকে জানি না,' 'আমি অজ্ঞ,' 'আমি পরকেও জানি না', এইরূপ প্রত্যক্ষের দ্বারাই অজ্ঞানের স্বরূপ প্রত্যেক মনুষ্যের নিকট সিদ্ধই রহিয়াছে। এই প্রত্যক্ষ দ্বারা প্রকাশিত যে অজ্ঞান, তাহা যেহেতু প্রকাশ্য বা জ্ঞেয়, সেই কারণে জ্ঞানস্বরূপ হইতে পারে না; সুতরাং তাহা জড়-স্বরূপ। এই অজ্ঞানকেই আচার্য্যগণ অবিদ্যাশক্তি বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন। আত্মাই ইহার আশ্রয়, আত্মাকেই আশ্রয় করিয়া ইহা বাহ্য ও আভ্যন্তর সকল বস্তুকে যখন আবরণ করে, সেই সময় আমরা ইহাকে যে প্রত্যক্ষের দ্বারা বুঝিয়া থাকি, সেই প্রত্যক্ষেরই আকার,—'আমি অজ্ঞ'

'আমি আমাকে জানি না' 'আমি অপর কাহাকেও জানি না।' ইত্যাদি।

কেহ কেহ হয় ত বলিবেন যে, আমাদের 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার যে অনুভব, তাহার বিষয় অজ্ঞানরূপ কোন ভাববস্তু নহে, কিন্তু তাহা জ্ঞানের অভাব মাত্র, অর্থাৎ 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার অনুভবের দ্বারা আমাদের জ্ঞানের অভাবই প্রকাশিত হয়, ইহা দ্বারা অধ্যাসের উপাদানস্বরূপ কোন অনির্ব্বচনীয় ভাববস্তুর প্রকাশ হয় না।

এই প্রকার মতও কিন্তু যুক্তিসহ নহে। কারণ, 'আমি সুখী' এই প্রকার আমাদিগের যে জ্ঞান, তাহা যেমন প্রত্যক্ষস্বরূপ, সেইরূপ 'আমি অজ্ঞ' বা 'আমি কিছু বুঝি না' এইরূপ আমাদিগের যে জ্ঞান, তাহাও প্রত্যক্ষস্বরূপ। মীমাংসক প্রভৃতি দার্শনিকগণের মতে অভাববস্তু প্রত্যক্ষের বিষয় হয় না, কিন্তু উহা অনুপলব্ধি বা অভাব নামে যে অতিরিক্ত প্রমাণ আছে, তাহার দ্বারাই প্রকাশিত হয়। 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার যে অনুভব, তাহা যেহেতু প্রত্যক্ষস্বরূপ জ্ঞান, অনুপলব্ধিরূপ প্রমাণ নহে, এই কারণে 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞানের দ্বারা যাহা কিছু প্রকাশিত হয়, তাহা অভাববস্তু নহে, কিন্তু তাহা ভাববস্তুই হইয়া থাকে। এই কারণে ইহা অবশ্যই অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত যে অজ্ঞান, তাহা জ্ঞানের অভাব নহে। কিন্তু তাহা জ্ঞানের বিরোধী বিপরীত জ্ঞান বা অবিদ্যা।

সুতরাং মীমাংসকগণের মতানুসারে এই অজ্ঞানকে জ্ঞানাভাব বলা যাইতে পারে না। নৈয়ায়িকগণ কিন্তু এইরূপ সিদ্ধান্ত অঙ্গীকার করেন না। তাঁহাদের মতে ভাববস্তু যে প্রকার প্রত্যক্ষের গোচর হইয়া থাকে, অভাবও সেই প্রকার প্রত্যক্ষের গোচর হইতে পারে। তাঁহাদের মতে অভাব অনুপলব্ধিরূপ অতিরিক্ত প্রমাণের দ্বারাই প্রকাশিত হয় না, কিন্তু তাহা প্রত্যক্ষ প্রমাণের দ্বারাও প্রকাশিত হইয়া থাকে।

তাহাই যদি হইল, তবে 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার প্রত্যক্ষের বিষয় হইতেছে বলিয়া, অজ্ঞান যে ভাববস্তুই হইবে, তাহা ত বলিতে পারা যায় না। কারণ, ভাববস্তুর স্তায় অভাবেরও প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। সুতরাং 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার প্রত্যক্ষ অনুভূতির বিষয় যে অজ্ঞান, তাহাকে যদি জ্ঞানাভাবস্বরূপই বলা যায়, তাহা হইলে কি ক্ষতি হইতে পারে?

নৈয়ায়িকগণের এই প্রকার মতও বিচারসহ নহে। কারণ, 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞানকালে যখন 'আমি' এই পদের দ্বারা বোধ্য আত্মার স্বরূপ প্রকাশ পাইতেছে, তখন ঐ জ্ঞান অর্থাৎ 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞান যে জ্ঞানসামান্তের অভাবকে বিষয় করিতেছে, তাহা কিরূপে সম্ভবপর হইবে? আমার জ্ঞানও ত জ্ঞানসামান্তের অন্তর্গত। কোন একটি জ্ঞান বিদ্যমান থাকিতে, জ্ঞানসামান্তের অভাব উপলব্ধ হইতে পারে না। ইহা তার্কিক-মাত্রেই স্বীকার করিয়া থাকেন। আরও দেখ, তার্কিকের মতে অভাবের যাহা প্রতিযোগী, তাহার জ্ঞান না থাকিলে, অভাবের জ্ঞানই হইতে পারে না। এই নিয়মানুসারে বলিতে হইবে যে, জ্ঞানাভাবের প্রতিযোগী যে জ্ঞান, তাহার জ্ঞান যদি না থাকে, তাহা হইলে জ্ঞানাভাবেরও জ্ঞান হইতে পারে না।

তাহাই যদি হইল লোকসিদ্ধ নিয়ম, তবে 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞান কখনই জ্ঞানসামান্তের অভাবকে বিষয় করিতে পারে না। কারণ, ঐ অভাবের প্রতিযোগিস্বরূপ যে জ্ঞান, তাহার জ্ঞান না থাকিলে, জ্ঞানা-ভাবেরও জ্ঞান হইতে পারে না। আবার সেই জ্ঞানের জ্ঞান থাকিলেও, প্রতিযোগী জ্ঞানের প্রকাশমানতা নিবন্ধন, প্রতিবন্ধকসদ্ভাব বশতঃ জ্ঞানা-ভাবেরও জ্ঞান হইতে পারে না।

এই কারণে 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞানের দ্বারা আমাদিগের তৎকালে জ্ঞানসামান্তের অভাবই প্রকাশিত হয়, এইরূপ যে নৈয়ায়িকগণের মত, তাহা নিতান্ত যুক্তিবিরুদ্ধ বলিয়া প্রতীত হইয়া থাকে।

এই নৈয়ায়িকের মত অবলম্বন করিয়া যদি কেহ বলিতে চাহেন যে, 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার যে প্রতীতি, তাহা প্রত্যক্ষস্বরূপ প্রতীতি নহে, কিন্তু তাহা অনুমানস্বরূপ, সে অনুমান কিরূপে হয়, তাহাও বলি। আমা-দিগের সকল প্রকার ব্যবহারই জ্ঞানমূলক হইয়া থাকে, জ্ঞান হইল কারণ এবং ব্যবহার হইল তাহার কার্য্য। ব্যবহাররূপ কার্য্যের দ্বারা যে বস্তুর ব্যবহার হয়, সেই ব্যবহারই সেই বস্তুবিষয়ক জ্ঞানের অনুমাপক হইয়া থাকে। সুষুপ্তিকালে আমাদিগের কোন বস্তুবিষয়ক ব্যবহার থাকে না, এই কারণে ব্যবহাররূপ কার্য্য নাই বলিয়া, সুষুপ্তিকালে আমরা আমাদের জ্ঞানসামান্তাভাবের অনুমান করিতে সমর্থ হইয়া থাকি।

এই ভাবেই অনুমান দ্বারা আমাদিগের জ্ঞানসামান্তাভাব সিদ্ধ হইয়া

থাকে ; 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার প্রতীতিও আমাদিগের সেই জ্ঞানসামান্যা ভাবকেই সিদ্ধ করিয়া থাকে। এইরূপ যে নৈয়ায়িকগণের মত, তাহাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, সুষুপ্তিকালে আত্মার স্বরূপ প্রকাশ হয় না। সুতরাং সেই আত্মাতে ব্যবহারের অভাবরূপ যে হেতু বিদ্যমান আছে, তাহাও তৎকালে প্রতীত হয় না। এই কারণে, অনুমানের ধর্ম্মী ও সাধনের জ্ঞানরূপ কারণ ঘটিবার সম্ভাবনা নাই বলিয়া, সুষুপ্তিকালীন আত্মাতে কোন প্রকার হেতুর দ্বারা জ্ঞানসামান্যের যে অভাব, অনুমান দ্বারা তাহা কিছুতেই সিদ্ধ হইতে পারে না।

সুতরাং নৈয়ায়িকগণের মতে 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার প্রতীতির বিষয় জ্ঞানসামান্যাভাবই হইবে, এইরূপ যে কল্পনা, তাহাও নিতান্তই নির্যৌক্তিক হইয়া পড়িতেছে। নৈয়ায়িকের মতে যে দোষ দর্শিত হইল, ভট্টমতেও অর্থাৎ 'জ্ঞানাভাব অনুপলব্ধিরূপ ষষ্ঠ প্রমাণ দ্বারা বোধিত হয়' এই মতেও সেই দোষই হইয়া থাকে, সুতরাং তাহাও গ্রাহ্য নহে।

আমাদিগের মতে কিন্তু জ্ঞানসামান্যের অভাব 'সাক্ষী'মাত্রের দ্বারা প্রকাশিত হয়। এই সাক্ষী কাহাকে বলে, তাহা অগ্রে বিস্তৃতভাবে বিবৃত হইবে। অদ্বৈতবাদিগণ ব্যবহারকালে ভট্টমতকেই অবলম্বন করিয়া থাকেন, এইরূপ প্রাচীন আচার্য্যগণও অঙ্গীকার করিয়াছেন বলিয়া, জ্ঞানবিশেষের অভাব যে ষষ্ঠ প্রমাণগম্য হইয়া থাকে, এইরূপও অঙ্গীকার করিতে পারা যায়।

আর যাঁহারা অভাবকে অতিরিক্ত পদার্থ বলিয়া অঙ্গীকার না করেন, তাঁহাদের—অর্থাৎ সাংখ্যাচার্য্যগণের মতও যদি অঙ্গীকার করা যায়, তাহা হইলে, পূর্ব্বপ্রদর্শিত প্রত্যক্ষের দ্বারা সিদ্ধ অজ্ঞানের ভাবরূপতা বিষয়ে কোন প্রকার শঙ্কার অবসরই থাকে না। সাংখ্যাচার্য্যগণ বলিয়া থাকেন, পৃথিবী অর্থাৎ মাটী ঘটরূপে পরিণত হয়, আবার ঘট কপালিকারূপে পরিণত হয়, সেই কপালিকাও ধূলিরূপে পরিণত হয়, সেই ধূলিও আবার পরমাণু হইয়া থাকে। এই মতানুসারে ঘটাদি বস্তুর উৎপত্তি হয় না, কিন্তু অভিব্যক্তিই হইয়া থাকে। যে কালে তাহার অভিব্যক্তি না হয়, সে সময়েও তাহা কারণে অব্যক্তভাবে বিদ্যমান থাকে বলিয়া, তাহার অভাব কোন কালেই থাকে না।

এইরূপ মত যাঁহারা অবলম্বন করেন, সেই সাংখ্যাচার্য্যগণের মতে জ্ঞানাভাব বলিয়া কোন বস্তু না থাকায় অজ্ঞানকে সুতরাং জ্ঞানাভাবের অন্তর্গত করিতে পারা যায় না।

ননু ভাবরূপাজ্ঞানস্যাপি জ্ঞাননিবর্ত্ত্যত্বাঙ্গীকারাদহমজ্ঞ ইত্যা-ত্যাশ্রয়বিষয়প্রতীতি-গর্ভিতমজ্ঞানপ্রত্যক্ষং ব্যাহতমেব। নৈবম্। আশ্রয়বিষয়াজ্ঞানানি ত্রীণ্যপি একেনৈব সাক্ষিণাঽবভাস্যন্তে। তথা চাশ্রয়বিষয়ৌ সাধয়ন্নয়ং সাক্ষী তদ্বদেবাজ্ঞানমপি সাধয়ত্যেব ন তু নিবর্ত্তয়তি। তন্নিবর্ত্তকং ত্বন্তঃকরণবৃত্তিজ্ঞানমেব। তচ্চাত্র নাস্তীতি কথং ব্যাহতিঃ। নম্বহং ঘটং ন জানামীত্যত্রাজ্ঞান-ব্যাবর্ত্তকো ঘটো ন তাবৎ সংবন্ধরহিতেন সাক্ষিণা প্রত্যেতুং যোগ্যঃ। বাহ্যবিষয়সিদ্ধেঃ স্বসম্বন্ধপ্রমাণায়ত্তত্বাৎ। নাপি প্রমাণেন প্রমাণনিবর্ত্ত্যত্বাদজ্ঞানস্যেতি চেৎ সত্যম্। কেবলস্য ঘটস্য সাক্ষিবেদ্যত্বাভাবেঽপি অজ্ঞাতত্ব-ধর্ম্মবিশিষ্টস্যাজ্ঞানদ্বারা সম্বন্ধবতা সাক্ষিণা প্রতীতিরুপপদ্যত এব। ন চ বাচ্যং কেবলস্য সাক্ষিবেদ্যত্বাভাবে বিশিষ্টস্যাপি তদনুপপন্নম্ রসাদেশ্চাক্ষুষদ্রব্য-বিশিষ্টস্যাপি চাক্ষুষত্বাদর্শনাদিতি। পরমাণোঃ কেবলস্য মানস-প্রত্যক্ষত্বাভাবেঽপি পরমাণুমহং জানামীতি জ্ঞানবিশেষণতয়া মানসপ্রত্যক্ষবিষয়ত্বস্য পরৈরঙ্গীকারাৎ। লোকেঽপি রাহোঃ কেবলস্যাঽপ্রত্যক্ষত্বেঽপি চন্দ্রাদ্যুপরক্তস্য প্রত্যক্ষত্বদর্শনাৎ। পর-মতেঽপি ঘটমহং ন জানামীত্যত্র জ্ঞানাভাববিশেষণস্য ঘটস্য প্রতীত্যপ্রতীত্যোর্দুর্ব্বচত্যাত্তিরিক্তত্বাৎ। তস্মাৎ সর্ব্বং বস্তু জ্ঞাততয়াঽজ্ঞাততয়া বা সাক্ষিচৈতন্যস্য বিষয় এব। নন্বু তর্হি জ্ঞাতাজ্ঞাতবিষয়ভেদো ন স্যাৎ তথা প্রমাণব্যাপারবৈয়র্থ্যং তদন্বয়ব্যতিরেকবিরোধশ্চেতি চেৎ, নৈবম্। যদ্বদজ্ঞান-মজ্ঞাতত্বধর্ম্মং স্ববিষয়ে সম্পাদ্য তস্য সাক্ষিণা সম্বন্ধং ঘটয়তি তদ্বৎ প্রমাণমপি জ্ঞাতত্বং ধর্ম্মং স্ববিষয়ে সম্পাদ্য তস্য সাক্ষিণা সম্বন্ধ-ঘটকমিত্যঙ্গীকারেণোক্তদোষনিবৃত্তেঃ। তদেবমুক্তোপপত্তিসহিত-মহমজ্ঞ ইতি প্রত্যক্ষং ভাবরূপাজ্ঞানে প্রমাণম্।

যদি বল, অজ্ঞান ভাবরূপ হইলেও তাহা জ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হইয়া থাকে, এই প্রকার ত বেদান্তিগণ অঙ্গীকার করিয়া থাকেন। ইহাই যদি তাঁহাদিগের

সিদ্ধান্ত হয়, তাহা হইলে, কিন্তু এই প্রকার শঙ্কা হইতে পারে যে—'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার যে অজ্ঞানবিষয়ক জ্ঞান, তাহাতেই বা অজ্ঞান কি প্রকারে প্রকাশিত হয়? কারণ, 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার জ্ঞানে আশ্রয়রূপে আমার প্রকাশ হইতেছে এবং বিষয়রূপে অজ্ঞানেরও প্রকাশ হইতেছে। প্রকাশও জ্ঞান, একই বস্তু। জ্ঞান থাকিলে অজ্ঞান থাকিতে পারে না। জ্ঞানের প্রকাশের সঙ্গে অজ্ঞানের প্রকাশও হইতে পারে না, ইহাই হইল বেদান্তি-গণের সিদ্ধান্ত।

সেই সিদ্ধান্তের সহিত বিরোধ হয় বলিয়া, 'আমি অজ্ঞ' এইরূপ জ্ঞানের বিষয় অজ্ঞান হইতে পারে না, এইরূপ শঙ্কাও যুক্তিযুক্ত নহে। কারণ, অজ্ঞা-নের আশ্রয়, অজ্ঞানের বিষয় এবং অজ্ঞান, এই তিনটি বস্তুই এক সাক্ষিচৈতন্য দ্বারা প্রকাশিত হইয়া থাকে, সেই কারণে, এই সাক্ষিচৈতন্য-আশ্রয় এবং বিষয় উভয়কেই যেরূপ প্রকাশ করে, সেইরূপ সেই আশ্রয় ও বিষয় প্রকাশের সঙ্গে সঙ্গে ঐ সাক্ষী অজ্ঞানকেও প্রকাশই করিয়া থাকে; কিন্তু তাহাকে নিবৃত্ত করে না। অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ যে জ্ঞান, তাহাই অজ্ঞানের নিবর্ত্তক হইয়া থাকে, যখন আমাদিগের সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা অজ্ঞানের প্রকাশ হয়, সে সময় অন্তঃকরণের বৃত্তিরূপ যে জ্ঞান, তাহা থাকে না, সুতরাং অজ্ঞানকে সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা প্রকাশ্য বলিয়া অঙ্গীকার করিলে পূর্ব্বোক্ত দোষ হইতে পারে না।

যদি বল, আমি ঘট জানি না, এই প্রকার অজ্ঞানের ব্যাবর্ত্তক যে ঘট, তাহা ঘটের সম্বন্ধবিরহিত যে সাক্ষী. তাহা দ্বারা প্রকাশিত হইতে পারে না। কারণ, বাহ্যবস্তুবিষয়ক যে জ্ঞান, তাহা সেই বস্তুর সহিত সম্বদ্ধ যে প্রমাণ, তাহারই আয়ত্ত হইয়া থাকে। ঐ আবৃত ঘট যে, কোন প্রমাণের দ্বারা প্রকাশিত হইবে, তাহাও ঠিক নহে; কারণ, অজ্ঞান প্রমাণের দ্বারা নিবৃত্তই হইয়া থাকে। (সেই অজ্ঞানের যাহা বিশেষণ, সেই ঘটকে অজ্ঞানের নিবর্ত্তক যে প্রমাণ, তাহা কিরূপে প্রকাশিত করিবে?)

এই প্রকার শঙ্কা হইতে পারে, ইহা স্বীকার করি, কিন্তু ইহার উত্তর এই যে, কেবল যে ঘট, তাহা সাক্ষিবেদ্য না হইলেও অজ্ঞাতত্বরূপ ধর্ম্মবিশিষ্ট যে ঘট, তাহা অজ্ঞানদ্বারক যে সম্বন্ধ, তাহার দ্বারা সাক্ষীর সহিত সংসৃষ্ট হয় বলিয়া, অজ্ঞাতত্বরূপ বিশেষণবিশিষ্ট যে ঘট, তাহাও সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হইতে পারে। যদি বল, কেবল ঘট যদি সাক্ষীর বেদ্য না হয়,

তবে অজ্ঞাতত্বরূপ বিশেষণবিশিষ্ট যে ঘট, তাহার সাক্ষিবেদ্যত্ব কোনরূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। কারণ, রসাদিগুণ চাক্ষুষদ্রব্যের সহিত মিলিত হইলেও তাহা কোন সময়েই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের বিষয় হয়, এরূপ দেখিতে পাওয়া যায় না। (সেইরূপ ঘট কেবল অবস্থায় সাক্ষিপ্রত্যক্ষের বিষয় হয় না বলিয়া সাক্ষিপ্রত্যক্ষের বেদ্য যে অজ্ঞান, তাহার সহিত বিশেষণভাবে মিলিত হইয়াছে বলিয়া, তাহা সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হইতে পারে না) এই প্রকার উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, উক্ত নিয়মেরও ব্যভিচারও দেখিতে পাওয়া যায়। যথা—কেবল পরমাণু মানসপ্রত্যক্ষের বিষয় না হইলেও 'আমি পরমাণু জানি' এই ভাবের আমাদের যে পরমাণুজ্ঞানের মানসপ্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, সেই প্রত্যক্ষীভূত জ্ঞানের বিশেষণরূপে পরমাণুও আমাদিগের মানসপ্রত্যক্ষের বিষয় হইয়া থাকে (ইহা নৈয়ায়িকগণও অঙ্গীকার করিয়া থাকেন); লোকমধ্যেও এরূপ দেখিতে পাওয়া যায় যে, কেবল রাহু আমাদিগের প্রত্যক্ষের বিষয় না হইলেও আমাদিগের প্রত্যক্ষবিষয় চন্দ্রাদির সহিত যখন উহার সম্বন্ধ হয়, তখন সেই রাহুও আমাদিগের প্রত্যক্ষের গোচর হইয়া থাকে।

পরমতেও 'আমি ঘট জানি না' এইরূপ আমাদের যে জ্ঞান হইয়া থাকে, সেই জ্ঞানে প্রকাশিত জ্ঞানাভাবের বিশেষণরূপে যে ঘট প্রযুক্ত হয়, তাহার প্রতীতি হয় কি না হয়, এই উভয়পক্ষেই যে দোষ হইতে পারে, তাহা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। এই কারণে ইহা অঙ্গীকার করিতেই হইবে যে, সকল বস্তুই জ্ঞানবিশেষণত্বরূপে বা অজ্ঞানবিশেষণত্বরূপে অর্থাৎ জ্ঞাতত্বরূপে বা অজ্ঞাতত্বরূপে সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হইয়া থাকে।

যদি বল, এইরূপ ভাবে সকল বিষয়ই যদি সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা প্রকাশিত হয়, তাহা হইলে প্রমাণব্যাপারের ব্যর্থতার প্রসক্তি হয় এবং জ্ঞানরূপ কার্য্যের সহিত প্রমাণের যে অন্বয় ও ব্যতিরেক দৃষ্ট হয়, তাহার সহিতও বিরোধ উপস্থিত হইতে পারে। এ প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, অজ্ঞান যেরূপে নিজ বিষয়ের উপর অজ্ঞাতত্বরূপ ধর্ম্মকে উৎপন্ন করিয়া সেই বিষয়ের সাক্ষীর সহিত সম্বন্ধ সম্পাদিত করে, সেইরূপ প্রমাণও নিজ বিষয়ের উপর জ্ঞাতত্বরূপ ধর্ম্ম সম্পাদন করিয়া সাক্ষীর সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ ঘটাইয়া দেয়, এইরূপ অঙ্গীকার করিলেই উক্ত দোষের নিবৃত্তি হইতে পারে। এই সব যুক্তির দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল যে, 'আমি অজ্ঞ' এই প্রকার

আমাদের যে প্রত্যক্ষ, তাহার দ্বারা ভাবরূপ অজ্ঞানের অস্তিত্ব সিদ্ধ হইয়া থাকে।

তথাপ্যনুমানৈকরুচিং প্রতি তদপ্যুচ্যতে প্রত্যক্ষবদুপপত্ত্যপেক্ষাং বিনা সাক্ষাদেব ভাবরূপত্বসাধনায়। বিমতং প্রমাণজ্ঞানং স্বপ্রাগভাব-ব্যতিরিক্ত-স্ববিষয়াবরণ-স্ব-নিবর্ত্ত্য-স্বদেশ-গত-বস্ত্বন্তর-পূর্ব্বকং ভবিতুমর্হতি, অপ্রকাশিতার্থ-প্রকাশকত্বাদ্ অন্ধকারে প্রথমোৎপন্ন-প্রদীপপ্রকাশবদিতি। জ্ঞানমাত্রস্য পক্ষত্বে ত্বনুবাদজ্ঞানে হেত্বসিদ্ধিঃ স্যাদিতি প্রমাণেত্যুক্তম্। তথা ধারাবাহিকব্যাবৃত্তয়ে বিমতমিতি। বস্তুপূর্ব্বকমিত্যেবোক্তে স্বাশ্রয়েণাত্মাদিনা সিদ্ধসাধনতা স্যাদ্ অতো বস্ত্বন্তরেত্যুক্তম্। তথা স্বাশ্রয়াতিরিক্তসামগ্রীং ধর্ম্মাদিকং পূর্ব্বজ্ঞানং প্রাগভাবং চাবয়োহক্রমেণ স্বদেশেত্যাদিবিশেষণ-চতুষ্টয়েন নিবর্ত্তয়তি। এতাবতা চ বিবক্ষিতবিশেষং ভাবরূপাজ্ঞানং সিধ্যতি। ধারাবাহিকজ্ঞানেষু ব্যভিচারং বারয়িতুম্ অপ্রকাশিতেতি। ধারাবাহিকপ্রভাস্বত্বয়বৈকল্যং বারয়িতুং প্রথমেতি। আতপবতি দেশে সমুৎপন্নদীপপ্রভায়াং তদ্‌বারয়িতুমন্ধকারে ইতি। অনির্বচনীয়স্য জ্ঞানার্থরূপদ্বিবিধাধ্যাসস্যান্যথানুপপত্ত্যা তদুপাদানস্যাজ্ঞানস্যানির্বচনীয়ত্বম্। ন চান্যথাপ্যুপপত্তিস্তস্য সত্যত্বে তৎকার্য্যস্যাপি সত্যত্বপ্রসঙ্গাৎ। তথা চ মূলকারণত্বান্যথানুপপত্ত্যাহনাদিত্বম্। সাদিত্বে চোপাদানপরম্পরাপেক্ষায়াং মূলকারণং ন সিধ্যেৎ। তদেবমনাদ্যনির্বাচ্যভাবরূপাজ্ঞানমাত্মাশ্রিতমাত্মবিষয়মধ্যাসস্যোপাদানমিতি সিদ্ধম্।

প্রত্যক্ষ প্রমাণ যে প্রকারে কোন প্রকার যুক্তির অপেক্ষা না করিয়াও সাক্ষাৎভাবে ভাবরূপ অজ্ঞানের সাধক হইতে পারে, তাহা ত দেখান হইয়াছে, এক্ষণে অনুমানের উপর যাঁহাদের অত্যন্ত রুচি আছে, তাঁহাদিগকেও বুঝাইবার জন্য, কিরূপ অনুমান ভাবরূপ অজ্ঞানের সাধক হইতে পারে, তাহাও দেখান হইতেছে। সেই অনুমানের আকার এইরূপ হইবে, যথা—

(পক্ষ) বিমত প্রমাণজ্ঞান।

(সাধ্য) নিজ প্রাগভাব হইতে অতিরিক্ত অথচ নিজ বিষয়ের আবরক এবং নিজের দ্বারা নিবর্ত্তনীয় যে স্বদেশগত বস্তন্তরবিশেষ, তৎপূর্ব্বক হইয়া থাকে।

(হেতু) যে হেতু তাহা অপ্রকাশিত অর্থের প্রকাশক হয়।

(দৃষ্টান্ত) অন্ধকারে প্রথমোৎপন্ন প্রদীপপ্রকাশের ন্যায়।

জ্ঞানমাত্রকে পক্ষ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে, অনুবাদরূপ জ্ঞানে হেতু অসিদ্ধ হয় বলিয়া 'প্রমাণজ্ঞান' এইরূপ বলা হইয়াছে। এইরূপ ধারাবাহিক জ্ঞানকে ব্যাবৃত্ত করিবার জন্য 'বিমত' এই শব্দটি প্রযুক্ত হইয়াছে। বস্তন্তর পূর্ব্বক এইরূপ না বলিয়া যদি বস্তুপূর্ব্বক এইরূপ বলা হইত, তাহা হইলে প্রমাণজ্ঞানের আশ্রয় যে আত্মা প্রভৃতি বস্তু, তাহার দ্বারা সিদ্ধ-সাধনতারূপ দোষ হইতে পারিত। এই কারণে কেবল বস্তু না বলিয়া 'বস্তন্তর' এইরূপ বলা হইয়াছে।

এইরূপ প্রমাণ-জ্ঞানের আশ্রয় ব্যতিরিক্ত সামগ্রী, ধর্ম্মাদি, পূর্ব্বজ্ঞান ও প্রাগভাবকে নিবারণ করিবার জন্য, অবরোহ-ক্রমে 'স্বদেশেত্যাদি' চারিটি বিশেষণ দেওয়া হইয়াছে। এইরূপ অনুমানের দ্বারা ভাবরূপবিশিষ্ট অজ্ঞান সিদ্ধ হইয়া থাকে। ধারাবাহিক জ্ঞানসমূহের ব্যভিচার বারণ করিবার জন্য 'অপ্রকাশিত' এইরূপ বিশেষণ দেওয়া হইয়াছে। ধারাবাহিক প্রভাসমূহে উভয়ের অভাব বারণ করিবার জন্য 'প্রথম' এই শব্দটি প্রযুক্ত হইয়াছে। 'আতপযুক্ত দেশে সমুৎপন্ন দীপ-প্রভাতে' উক্ত দোষ বারণ করিবার জন্য 'অন্ধকারে' এই শব্দটি প্রযুক্ত হইয়াছে।

জ্ঞানাধ্যাস ও অর্থাধ্যাস এই দ্বিবিধ অধ্যাসই অনির্বচনীয় হইয়া থাকে। তাহাদিগের অনির্বচনীয়ত্ব অন্য প্রকারে উপপন্ন হইতে পারে না বলিয়া সেই দ্বিবিধ অধ্যাসের উপাদানস্বরূপ যে অজ্ঞান, তাহারও অনির্বচনীয়ত্ব সিদ্ধ হইয়া থাকে। সেই অজ্ঞানকে সত্য বলিয়া স্বীকার করিলেও চলিতে পারে, এ প্রকার শঙ্কাও যুক্তিযুক্ত নহে। কারণ, তাহার যদি সত্যত্ব হয়, তবে তাহার কার্য্যেরও সত্যত্ব হইতে পারে। আরও তাহার মূল কারণত্ব অন্য প্রকারে সিদ্ধ হয় না বলিয়া অনাদিত্বও সিদ্ধ হইতেছে। তাহাকে সাদি বলিয়া মানিলে উপাদান-পরম্পরার অপেক্ষা থাকিয়া যায় বলিয়া, মূলকারণ সিদ্ধ হইতে পারে না। এইরূপ অনুমানের দ্বারা যে অনাদি অনির্বাচ্য ভাবরূপ অজ্ঞান সিদ্ধ হয়, তাহাই আত্মাকে আবৃত করিয়া অধ্যাসের উপাদান হইয়া থাকে, ইহা সিদ্ধ হইল।

তাৎপর্য্য।—অজ্ঞান যে ভাবস্বরূপ, এ বিষয়ে যেরূপ প্রত্যক্ষ, প্রমাণ হইয়া থাকে, তাহা পূর্ব্বে দেখান হইয়াছে। প্রত্যক্ষ প্রমাণ স্ববিষয়সিদ্ধির জন্য কোন প্রকার যুক্তির অপেক্ষা করে না, যাঁহারা কিন্তু অনুমানরূপ প্রমাণের উপর ঐকান্তিক আস্থাসম্পন্ন, তাঁহাদিগকেও এই ভাবরূপ অজ্ঞান সিদ্ধ করিবার জন্য কিরূপ অনুমানের সাহায্য লওয়া আবশ্যক,তাহাই এক্ষণে দেখান হইতেছে। এই অনুমানে হেতু ও সাধ্যের আকার কি প্রকার হইবে, তাহা বুঝিবার পূর্ব্বে এই অনুমানের মূলে কি প্রকার যুক্তি নিহিত আছে, তাহাই দেখা যাউক।

আমরা প্রদীপ প্রভৃতি আলোককে প্রকাশক বলিয়া থাকি, এবং জ্ঞানকেও প্রকাশক বলিয়া থাকি। অন্ধকারে আবৃত ঘটপটাদি বস্তুকে প্রদীপ যে সময় প্রকাশ করে, সেই সময় সেই প্রদীপ অন্ধকাররূপ যে আবরণ-দ্রব্য, তাহাকে বিনষ্ট করিয়াই ঘটপটাদি বস্তুকে প্রকাশ করে, ইহা সকলেরই অনুভবসিদ্ধ হয়। সেইরূপ জ্ঞানের দ্বারাও যখন ঘটপটাদি বস্তুর প্রকাশ হয়, তখন ঐ জ্ঞান প্রকাশ্য ঘটপটাদির আবরণকারী অন্ধকারের ন্যায় কোন বস্তুকে বিধ্বস্ত করিয়াই ঘটপটাদির প্রকাশ করিয়া থাকে। এইরূপ হওয়াই সঙ্গত বলিয়া বোধ হয়। কারণ, প্রকাশক বস্তুর স্বভাবই এই যে, উহা আবরণকে বিনষ্ট করিয়া তবে বিষয়কে প্রকাশিত করিয়া থাকে।

প্রদীপ-প্রভাতে প্রকাশস্বরূপতা আছে এবং তাহার নিজ বিষয়ের আবরক অন্ধকারের ধ্বংস করিবার শক্তিও আছে। এ বিষয়ে যেমন কাহারও বিবাদ দেখিতে পাওয়া যায় না, সেইরূপ জ্ঞানস্থলেও জ্ঞান যে বিষয়কে প্রকাশিত করে, সেই বিষয়ের প্রকাশের বিরোধী যে আবরণ বা অজ্ঞান, তাহাকে বিধ্বস্ত করিয়াই ঐ জ্ঞান বিষয়কে প্রকাশিত করে, এই প্রকার কল্পনাই যুক্তিযুক্ত এবং দৃষ্টান্ত দ্বারাও সমর্থিত হইয়া থাকে।

এক্ষণে অদ্বৈতবাদিগণ অনুমানের দ্বারা অজ্ঞান বা আবরণের স্বরূপ সিদ্ধ করিতে উদ্যত হইয়া, যে অনুমানার্থ ন্যায় প্রয়োগ করিয়াছেন, তাহার মূলেও এইরূপ যুক্তি বিদ্যমান আছে, ইহা বুঝিতে হইবে। এই যুক্তির উপর নির্ভর করিয়া কিরূপ ভাবে ন্যায় প্রয়োগ করিলে বিষয়-আবরক অজ্ঞান অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ হইয়া থাকে, তাহাই গ্রন্থকার 'বিমতং প্রমাণজ্ঞানং' ইত্যাদি গ্রন্থের দ্বারা প্রতিপাদন করিতেছেন। এই অনুমানে 'বিমত' 'প্রমাণজ্ঞান'

এই দুইটি শব্দের দ্বারা অভিমত অনুমানের কি পক্ষ হইবে, তাহারই নির্দ্দেশ করা হইতেছে।

আমাদিগের প্রথমে উৎপন্ন যে প্রমাণজ্ঞান অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞান, তাহাই এ স্থলে পক্ষরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, এই পক্ষে সাধ্যরূপে কোন বস্তুর অনুমান করিতে হইবে। তাহাই বুঝাইবার জন্য গ্রন্থকার "স্বপ্রাগভাব-ব্যতিরিক্ত-স্ববিষয়াবরণ-স্বনিবর্ত্ত্য-স্বদেশগত-বস্ত্বন্তরপূর্ব্বকং" এই শব্দকয়টির প্রয়োগ করিয়াছেন। ইহার অর্থ—যাহার উৎপত্তির অব্যবহিত পূর্ব্বে এমন একটি বস্তু থাকে, যাহা তাহার প্রাগভাব নহে। অথচ তাহা তাহার নিজ বিষয়কে আবৃত করে, অথচ উহা তাহার দ্বারা নিবৃত্ত হয় এবং তাহার সহিত উহা একই দেশে বিদ্যমান থাকে।

ফলে দাঁড়াইতেছে যে, প্রমাণজ্ঞান উৎপন্ন হইবার অব্যবহিত পূর্ব্বে তাহার সহিত একদেশে বিদ্যমান, তাহার প্রাগভাব হইতে ভিন্ন ও তাহারই দ্বারা নিবর্ত্তনীয়, এরূপ কোন একটি বস্তু থাকিলেই উৎপন্ন হইয়া থাকে, না থাকিলে উৎপন্ন হয় না। এইরূপ স্বভাব প্রমাণজ্ঞানমাত্রেই বিদ্যমান থাকে, ইহাই হইতেছে প্রতিজ্ঞা বা সাধ্যনির্দ্দেশ।

এ বিষয়ে হেতু নির্দ্দেশ করিতে যাইয়া গ্রন্থকার বলিতেছেন যে, যেহেতু —ঐ প্রমাণজ্ঞান তাহার উৎপত্তির পূর্ব্বে যে অর্থ অপ্রকাশিত ছিল, তাহাকে প্রকাশ করিয়া থাকে, এই কারণে, ঐ প্রমাণজ্ঞানের যেরূপ স্বভাব পূর্ব্বে আছে বলিয়া প্রতিজ্ঞা করা হইয়াছে, তাহা সিদ্ধ হইল। এরূপ প্রতিজ্ঞাকে হেতুর দ্বারা সিদ্ধ করিতে হইলে, সাধারণের বোধের উপযোগী দৃষ্টান্তের উল্লেখ করা একান্ত আবশ্যক বলিয়া, গ্রন্থকার সেই দৃষ্টান্তেরই নির্দ্দেশ করিতে যাইয়া বলিয়াছেন যে, 'প্রথমোৎপন্নপ্রদীপপ্রকাশবৎ' অর্থাৎ অন্ধকারের মধ্যে সর্ব্বপ্রথমে উৎপন্ন যে প্রদীপপ্রভা, তাহাই হইতেছে এ স্থলে আমাদিগের দৃষ্টান্ত। এই দৃষ্টান্তস্বরূপ যে প্রথমোৎপন্ন প্রদীপপ্রভা, তাহাতে অপ্রকাশিত অর্থ-প্রকাশকত্বরূপ যে হেতু, তাহা বিদ্যমান আছে, এবং নিজের প্রাগভাব ভিন্ন, নিজ বিষয়ের আবরক, নিজের দ্বারা নিবর্ত্তনীয় ও নিজের সমানদেশে অবস্থিত অন্ধকাররূপ যে কোন একটি বস্তুবিশেষ, তাহাই তাহার পূর্ব্বে ছিল, এইরূপ যে প্রকাশ-বস্তুর স্বভাবরূপ সাধ্য, তাহাও বিদ্যমান আছে। সুতরাং ইহা দৃষ্টান্ত বলিয়া পরিগণিত হইল।

দৃষ্টান্ত কাহাকে বলে, যেখানে বাদী ও প্রতিবাদী উভয়েরই ঐকমত্য হয়,

তাহারই নাম দৃষ্টান্ত। 'প্রথমোৎপন্ন প্রদীপ-প্রভা', এইরূপ দৃষ্টান্ত হইতে পারিয়াছে, কারণ, ইহাতে পূর্ব্বপ্রদর্শিত হেতু ও সাধ্য যে বিদ্যমান আছে, তাহা সকলেই অঙ্গীকার করিয়া থাকেন, এক্ষণে এইরূপ অনুমানে পক্ষ বলিয়া যাহা নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে, তাহাতে যে বিশেষণ পদটি আছে, তাহা কেন অর্পিত হইল, তাহাই দেখিতে হইবে।

'বিমত" "প্রমাণজ্ঞান" এই দুইটি শব্দের দ্বারা পক্ষ নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, ইহার দ্বারা জ্ঞানকে পক্ষ বলিয়া আমরা বুঝিতেছি। সেই জ্ঞানে দুইটি বিশেষণ প্রযুক্ত হইয়াছে। একটি 'বিমত,' দ্বিতীয়টি 'প্রমাণ।' এই দুইটি বিশেষণ প্রয়োগ করিবার আবশ্যকতা কি, তাহাই এক্ষণে দেখান হইতেছে আমাদিগের যে ধারাবাহিক জ্ঞান উৎপন্ন হয়, তাহার মধ্যে যে প্রথম জ্ঞান, তাহাই আবৃত বস্তুকে প্রকাশ করিয়া থাকে। দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রভৃতি যে জ্ঞানগুলি হয়, তাহারা পূর্ব্বজ্ঞানের প্রকাশিত যে বস্তু, তাহাকেই প্রকাশ করিয়া থাকে বলিয়া প্রথম জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত বস্তুরই প্রকাশক হয়। সুতরাং আবৃতের প্রকাশক হয় না। প্রথম জ্ঞানটি কিন্তু এরূপ হয় না, অর্থাৎ প্রথম জ্ঞানটি আবৃতেরই প্রকাশক হইয়া থাকে, প্রকাশিতের প্রকাশক হয় না।

এই কারণে নিজের বিষয়কে আবৃত করিয়া থাকে, এইরূপ যে বস্তু, তাহাকে বিনষ্ট করিয়াই প্রথম জ্ঞান উদিত হয়। দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানগুলি সুতরাং নিজ নিজ বিষয়ের আবরক কোন বস্তুর নিবর্ত্তক হয় না। এক্ষণে দেখ, যদি 'বিমত' এই বিশেষণটি না দেওয়া হইত, অর্থাৎ কেবল প্রমাণজ্ঞানকে যদি পক্ষ করা হইত, তাহা হইলে দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানগুলিও পক্ষের অন্তর্ভূত হইতে পারিত। অথচ ঐ দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানে সাধ্য থাকে না বলিয়া ব্যভিচাররূপ দোষের আপত্তি হইত।

সাধ্য কি, তাহাও এ স্থলে মনে রাখা উচিত। নিজ বিষয়ের আবরক কোন বস্তুর অবস্থিতি যে জ্ঞানের উৎপত্তির পূর্ব্বে থাকে, সেই জ্ঞানের যে ধর্ম্ম বা স্বভাব, তাহাই এ স্থলে সাধ্যরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। ধারাবাহিক জ্ঞানস্থলে প্রথম জ্ঞানেতেই এইরূপ ধর্ম্ম দেখিতে পাওয়া যায়। দ্বিতীয় তৃতীয় জ্ঞানে এইরূপ ধর্ম্ম থাকে না, সুতরাং দ্বিতীয় তৃতীয় জ্ঞানকে পক্ষের মধ্যে ধরিলে ব্যভিচাররূপ দোষ হয়, ইহা সিদ্ধ হইবে। এই ব্যভিচাররূপ

দোষকে নিবারণ করিবার জন্য 'বিমত' এই শব্দটি প্রযুক্ত হইয়াছে। 'বিমত' শব্দের অর্থ সন্দিগ্ধ। যে স্থলে সাধ্য আছে কি না বলিয়া সংশয় হইয়া থাকে, তাহাই এ স্থলে সন্দিগ্ধ শব্দের দ্বারা বোধিত হয়। দ্বিতীয় তৃতীয় জ্ঞানে সাধ্য নাই বলিয়া নির্দ্দেশ আছে। সুতরাং তাহারা পক্ষের মধ্যে প্রবিষ্ট হইতে পারে না ; কিন্তু প্রথমোৎপন্ন জ্ঞানে বেদান্তিগণ বলিয়া থাকেন, সাধ্য আছে, এবং নৈয়ায়িক প্রভৃতি দার্শনিকগণ বলিয়া থাকেন, সাধ্য নাই, সুতরাং ঐ প্রথমোৎপন্ন জ্ঞানে সাধ্য বিষয়ে সন্দেহ বিষয় হইতেছে বলিয়া, তাহাকে পক্ষ বলিয়া নির্দ্দেশ করা উচিত। এই কারণে 'বিমত' এই বিশেষণটি এ স্থলে প্রযুক্ত হইয়াছে, ইহা বুঝিতে হইবে।

এইরূপ 'প্রমাণ' এই বিশেষণটি যদি না থাকিত, তবে অনুবাদ জ্ঞানে অর্থাৎ পূর্ব্বাগতবস্তুবিষয়কজ্ঞানে অপ্রকাশিত অর্থ-প্রকাশস্বরূপ হেতু থাকে না, অথচ উক্ত জ্ঞানও পক্ষের মধ্যে প্রবিষ্ট হয় বলিয়া, পক্ষের একদেশে হেতু না থাকা নিবন্ধন ভাগাসিদ্ধিরূপ দোষ হইতে পারে। তাহারই নিরাকরণ করিবার জন্য 'প্রমাণ' এই বিশেষণটি প্রযুক্ত হইয়াছে। জ্ঞাতবস্তুর গ্রাহক বলিয়া অনুবাদজ্ঞানকে প্রমাণ বলা যায় না। কারণ, প্রমাণ অজ্ঞাত বস্তুরই জ্ঞাপক হইয়া থাকে। প্রমাণজ্ঞান বলিলে এইরূপ ভাগাসিদ্ধি দোষ হইতে পারে না, এই জন্য পক্ষস্বরূপজ্ঞানে 'প্রমাণ' এইরূপ বিশেষণটি প্রযুক্ত হইয়াছে।

এখন সাধ্যের দিকে যে কয়টি বিশেষণ প্রযুক্ত হইয়াছে, তাহাদিগের স্বরূপই বা কি এবং কেনই বা তাহারা প্রযুক্ত হইয়াছে, তাহাই দেখা যাক। সাধ্য কিরূপ হইয়াছে, তাহাই প্রথমে স্মরণ করিতে হইবে। নিজের প্রাগ-ভাব হইতে অতিরিক্ত, নিজ বিষয়ের আবরক, নিজের দ্বারা নিবর্ত্তনীয়, অথচ নিজের সমান দেশে বিদ্যমান যে বস্ত্বন্তর, তাহা যাহার পূর্ব্বে আছে, পূর্ব্বোক্ত পক্ষরূপ জ্ঞান সেইরূপই হইয়া থাকে। এইরূপে সাধ্যের নির্দ্দেশ পূর্ব্বে করা হইয়াছে।

এক্ষণে এই সাধ্যের মধ্যে অন্যান্য বিশেষণগুলি পরিত্যাগ করিয়া যদি 'বস্তুপূর্ব্বক' এইরূপই সাধ্যস্বরূপ হইত, তাহা হইলে সিদ্ধসাধনস্বরূপ দোষ হইতে পারিত। কারণ, প্রমাণজ্ঞান যখন কার্য্য, সুতরাং ইহার পূর্ব্বে ইহার যে কারণ আত্ম প্রভৃতি বস্তু, তাহা ত আছেই, ইহা সকলেই স্বীকার করিয়া থাকে, সুতরাং অনুমানের দ্বারা আবার তাহাকে পৃথক্ সিদ্ধ করিবার কোনই আবশ্যকতা নাই। যাহা সন্দিগ্ধ, তাহারই সিদ্ধির জন্য অনুমানপ্রয়োগ

আবশ্যক হয়, যাহা সিদ্ধ, তাহার সাধন করিবার আবশ্যকতা কি? কেহ যদি এইরূপ সিদ্ধ বস্তুর সাধন অনুমান দ্বারা করিতে যায়, তাহা হইলে তাহার এই অনুমান সিদ্ধসাধনরূপ দোষে দুষ্ট হইয়া থাকে। এইরূপ সিদ্ধসাধনতা দোষ যাহাতে না হইতে পারে, তাহারই জন্য কেবল বস্তুপূর্ব্বকত্বকে সাধ্য না করিয়া বস্ত্বন্তরপূর্ব্বকত্বকে সাধ্য করা হইয়াছে। সেই বস্ত্বন্তর যে কি প্রকার, তাহারই পরিচয় দিবার জন্য চারিটি বিশেষণ দেওয়া হইয়াছে। তাহা যথাক্রমে এই চারিটি—

স্বপ্রাগভাবব্যতিরিক্ত (১), স্ববিষয়াবরক (২), স্বনিবর্ত্তনীয় (৩), স্বদেশগত (৪) এই চারিটি বিশেষণের উল্লেখ করিবার আবশ্যকতা কি, তাহাই এক্ষণে দেখা যাক্। 'স্বপ্রাগভাবব্যতিরিক্ত' এই বিশেষণটি যদি না দেওয়া হইত, তবে সিদ্ধসাধন দোষ হইতে পারিত, কারণ, কোন কার্য্য উৎপন্ন হইলেই তাহার প্রাগভাবের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, অর্থাৎ কার্য্য-বস্তুমাত্রেরই পূর্ব্বে তাহার প্রাগভাব বিদ্যমান থাকে, যদি 'স্বপ্রাগভাবব্যতিরিক্ত' এই বিশেষণটি না দেওয়া হইত, তাহা হইলে, প্রাগভাবরূপ বস্ত্বন্তরপূর্ব্বকত্ব কার্য্য বস্তু মাত্রেরই সিদ্ধ আছে বলিয়া, এ স্থলে সিদ্ধসাধনরূপ দোষের প্রসক্তি হইত। সেই দোষ নিরাকরণ করিবার জন্য এই বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে।

দ্বিতীয় বিশেষণ অর্থাৎ 'স্ববিষয়াবরক' যদি না দেওয়া হইত, তাহা হইলে প্রমাণজ্ঞানের পূর্ব্বে যে জ্ঞান ছিল, তাহাকেও বস্ত্বন্তর বলিয়া ধরিতে পারা যাইত, তাহাই যদি ধরা হইত, তবে পরবর্ত্তী জ্ঞানে প্রথম জ্ঞান পূর্ব্বকত্ব আছে বলিয়া, আবার সিদ্ধসাধন দোষের আপত্তি হইত। সেই সিদ্ধসাধন দোষ বারণ করিবার জন্য 'স্ববিষয়াবরকরূপ' দ্বিতীয় বিশেষণটি প্রযুক্ত হইয়াছে। এই বিশেষণ দেওয়া হইয়াছে বলিয়া আর পূর্ব্বজ্ঞানকে ধরা গেল না, কারণ, পূর্ব্বজ্ঞান পক্ষস্বরূপ প্রমাণজ্ঞানের বিষয়কে আবৃত করে না, এই কারণে এই বিশেষণটি থাকায় পূর্ব্বজ্ঞানরূপ পূর্ব্ববর্ত্তী বস্তুকে পাওয়া গেল না।

তৃতীয় বিশেষণ হইতেছে 'স্বনিবর্ত্তক', এই বিশেষণটি যদি না দেওয়া হইত, তাহা হইলে ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ যে অদৃষ্ট, তাহাও বস্ত্বন্তর শব্দের দ্বারা পরিগৃহীত হইত, কারণ, নৈয়ায়িকগণের মতে সকল কার্য্যই অদৃষ্টজন্য হইয়া থাকে, সেই অদৃষ্ট সুতরাং সকল কার্য্যের পূর্ব্বেই বিদ্যমান থাকে বলিয়া প্রমাণজ্ঞানের পূর্ব্বেও ধর্ম্ম বা অধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট বিদ্যমান আছে, এই কারণে

'বস্বন্তর' এই শব্দের দ্বারা ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্টেরও গ্রহণ হইতে পারিত, এবং তাহা হইলে পুনর্ব্বার সিদ্ধ সাধনরূপ দোষ হইত, সেই দোষ বারণের জন্ত 'স্বনিবর্ত্তক' এই বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে। এই বিশেষণটি থাকায় ধর্ম্মা-ধর্ম্মরূপ অদৃষ্টকে 'বস্বন্তর' এই শব্দের দ্বারা বুঝাইতে পারা গেল না, কারণ, ঐ ধর্ম্মাধর্ম্মরূপ অদৃষ্ট প্রমাণস্বরূপ জ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হয় না, তাহা ভোগের দ্বারাই নিবৃত্ত হইয়া থাকে। এইরূপ 'স্বদেশগত' এই বিশেষণটি দ্বারাও সিদ্ধসাধনরূপ দোষের বারণ করা হইতেছে।

কারণ, এই বিশেষণটি যদি না দেওয়া হইত, তাহা হইলে প্রমাণজ্ঞানের আশ্রয় না থাকিয়া যাহারা প্রমাণজ্ঞানের কারণ হয়, সেই সকল বস্তুকেও 'বস্বন্তর' এই শব্দের দ্বারা ধরিতে পারা যায়, এবং সেইরূপ হইলে, প্রমাণ-জ্ঞানে সেই সকল বস্তুপূর্ব্বকত্ব আছে বলিয়া সিদ্ধসাধনরূপ দোষ হইতে পারিত। এইরূপ সিদ্ধসাধন দোষকে বারণ করিবার জন্তই এই বিশেষণটি প্রযুক্ত হইয়াছে। এই ভাবে সাধ্যের পরিচয় দেওয়া হইয়াছে বলিয়া এইরূপ অনুমানের দ্বারা যে বস্তু সিদ্ধ হইতেছে, তাহা ভাবরূপ অজ্ঞান-ব্যতিরিক্ত আর কিছুই হইতে পারে না। কারণ, ভাবরূপ অজ্ঞান পক্ষ-স্বরূপ প্রমাণের প্রাগভাব নহে, তাহা ঐ পক্ষরূপ প্রমাণজ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হইয়া থাকে, এবং উহা প্রমাণজ্ঞানের যাহা বিষয়, তাহাকে আবৃত করিয়াই বিদ্যমান থাকে, অথচ প্রমাণজ্ঞান যে আত্মাতে থাকে, ঐ ভাবরূপ অজ্ঞানও তাহাতেই থাকে, এই কারণে উক্ত বিশেষণচতুষ্টয়সম্পন্ন 'বস্বন্তর' এই শব্দের দ্বারা ভাবরূপ অজ্ঞানকে ধরিতে পারা যায়, ইহা সিদ্ধ হইতেছে।

এক্ষণে উক্ত অনুমানে অপ্রকাশিত অর্থের প্রকাশকত্বকে যে হেতু বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে, তাহার মধ্যে প্রবিষ্ট যে অর্থশব্দটি আছে, তাহাতে 'অপ্রকাশিত' এই বিশেষণটি কেন দেওয়া হইল, এইরূপ জিজ্ঞাসা যদি কেহ করেন, তবে তাহার উত্তর এই যে, এই 'অপ্রকাশিত' পদটি যদি না থাকিত অর্থাৎ কেবল অর্থপ্রকাশকত্বমাত্রকেই হেতু বলিয়া ধরা হইত, তাহা হইলে একবস্তুবিষয়ক জ্ঞান যেখানে ধারাবাহিকভাবে উৎপন্ন হয়, সেখানে দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানে অর্থপ্রকাশকত্বরূপ হেতু থাকে, কিন্তু সেই সকল জ্ঞানের আবরক যে ভাবরূপ অজ্ঞান, তাহা তাহাদিগের অব্যবহিত পূর্ব্ব-ক্ষণে থাকে না বলিয়া তাদৃশ বস্বন্তরপূর্ব্বকত্বরূপ সাধ্য সেই দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানে না থাকায়, হেতু ব্যভিচাররূপ দোষে দুষ্ট হইয়া থাকে। এই

ব্যভিচাররূপ দোষ বারণ করিবার জন্য 'অপ্রকাশিত' এই বিশেষণটি হেতুর মধ্যে প্রবিষ্ট অর্থাংশে প্রদত্ত হইয়াছে। ধারাবাহিক জ্ঞানস্থলে দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানে অর্থপ্রকাশকত্ব থাকিলেও অপ্রকাশিত অর্থপ্রকাশকত্বরূপ হেতু থাকে না। কারণ, দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞান, প্রথম জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত অর্থকেই প্রকাশ করিয়া থাকে। এই কারণে উহাদের মধ্যে কেহই অপ্রকাশিত অর্থের প্রকাশক হয় না। এই কারণে, উক্ত হেতু দ্বিতীয়, তৃতীয় প্রভৃতি জ্ঞানে থাকে না, কিন্তু ধারাবাহিক জ্ঞানস্থলে তাহা প্রথম জ্ঞানেই থাকে এবং সেই প্রথম জ্ঞানে ভাবরূপ যে অজ্ঞান, তৎপূর্ব্বকত্বরূপ সাধ্যও আছে বলিয়া, পূর্ব্বোক্ত ব্যাভিচারের সম্ভাবনা রহিল না।

দৃষ্টান্তের মধ্যে যে প্রথম শব্দটি প্রযুক্ত হইয়াছে, তাহা যদি না থাকিত, তাহা হইলে ধারাবাহিক প্রভা'র উৎপত্তি যেখানে হইতেছে, সেখানে দ্বিতীয় ও তৃতীয় প্রভৃতি প্রভা'তে সাধ্য ও হেতু উভয়ই থাকে না বলিয়া দৃষ্টান্তের অংশবিশেষে সাধ্য ও হেতুর অভাব থাকায় দৃষ্টান্তই অসিদ্ধ হইতে পারে বলিয়া সেই অসিদ্ধি নিরাকরণের জন্য 'প্রথম' এই বিশেষণটি দেওয়া হইয়াছে। প্রদীপে অর্থাৎ প্রথমোৎপন্নপ্রভাতে অপ্রকাশিত অর্থের প্রকাশকত্বরূপ হেতুও আছে এবং স্ববিষয়ের আবরক অন্ধকাররূপ যে বস্বন্তর, তৎপূর্ব্বকত্বরূপ সাধ্যও আছে বলিয়া, তদংশে হেতু ও সাধ্য, কাহারও অভাব রহিল না বলিয়া তাহার দৃষ্টান্তত্ব সিদ্ধ হইল।

যেখানে প্রকৃষ্ট আলোক আছে, সেখানে যদি দীপ জ্বালা যায়, তবে সেই দীপে প্রথমোৎপন্ন যে প্রভা, তাহাতে অপ্রকাশিত অর্থের প্রকাশত্বরূপ হেতুও থাকে না এবং স্বনিবর্ত্ত্য যে অন্ধকাররূপ তাদৃশ বস্তু—তৎপূর্ব্বকত্বরূপ যে সাধ্য, তাহাও থাকে না। এই কারণে দৃষ্টান্তের একদেশে সাধ্য ও হেতু উভয়ের অভাব থাকা প্রযুক্ত দৃষ্টান্ত অসিদ্ধ হইতে পারে বলিয়া, 'আতপযুক্তদেশে' এইরূপ বিশেষণটি দৃষ্টান্তের মধ্যে উক্ত অসিদ্ধিকে বারণ করিবার জন্যই প্রযুক্ত হইয়াছে।

এইরূপ দ্বিবিধ অধ্যাসই অর্থাৎ অর্থাধ্যাস ও জ্ঞানাধ্যাস এই উভয়ই অনির্ব্বচনীয় হয় বলিয়া, ইহাদের মূলকারণস্বরূপ যে অজ্ঞান, তাহাকেও অনির্ব্বচনীয় বলিয়াই অঙ্গীকার করিতে হইবে। সেই অজ্ঞানকে অনির্ব্বচনীয় বলা ছাড়া গত্যন্তর নাই। কারণ, সেই অজ্ঞান অনির্ব্বচনীয় যদি না হয়, তাহা হইলে তাহাকে সত্য বলিয়াই মানিতে হইবে। তাহা যদি সত্য

হয়, তবে তাহার কার্য্য যে দ্বিবিধ অধ্যাস, তাহাও সত্য হইবে। বাস্তবিক-পক্ষে তাহা যখন সত্য নহে, তখন তাহার কারণও সত্য নহে, ইহা অবশ্য অঙ্গীকার্য্য। যাহা সত্য নহে অথচ প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া অপলাপেরও যোগ্য নহে, তাহাকেই ত অনির্ব্বচনীয় বলা যায়, এইরূপে অনির্ব্বচনীয়ভাবে সিদ্ধ যে মূল অজ্ঞান, তাহাকেও অনাদি বলিয়া অঙ্গীকার করিতে হইবে। কারণ, তাহা যদি সাদি হয়, তবে তাহার কারণ বলিয়া যাহা সিদ্ধ হইবে, তাহাকেও সাদি বলিতে হইবে। সেই অজ্ঞানেরও পূর্ব্বে কোন একটি অজ্ঞান আবার হইবে। তাহা আবার সাদি কি অনাদি, এই প্রকারের বিচারের অবসর থাকিয়া যাইতেছে, এই ভাবে বিচারের অবিশ্রান্তি নিবন্ধন অধ্যাসের মূল কারণ কি, তাহাই সিদ্ধ হইতে পারিবে না বলিয়াই এইরূপ অধ্যাসের কারণস্বরূপ যে অজ্ঞান, তাহাকেও অনাদি বলিয়াই বৈদান্তিক আচার্য্যগণ অঙ্গীকার করিয়া থাকেন।

এইরূপ বিচার দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল যে, অনাদি অথচ অনির্বাচ্য যে ভাবরূপ অজ্ঞান, তাহা আত্মাকে আশ্রয় করিয়া থাকে, আত্মাই তাহার বিষয় হইয়া থাকে, এবং সেই অজ্ঞানই আমাদিগের অর্থাধ্যাস ও জ্ঞানাধ্যাসের উপাদান-কারণ হইয়া থাকে।

ননু কিমিদমজ্ঞানমাত্মানমিবানাত্মানমপ্যাবৃণোতি কিংবা নাবৃণোতি। নান্ত্যঃ। প্রমাণপ্রয়োজনয়োরভাবাৎ। তথাহি। ইদং নীলমজ্ঞানেনাবৃতমিতি প্রমাণেন গ্রহীতব্যং তচ্চ নীলপ্রতীত্যপ্রতীত্যোর্ন সম্ভাব্যতে। অথ মন্যসে নীলাবগতিকাল এবাজ্ঞানাবরণাসম্ভবেঽপি নীলাবগতেঃ পূর্ব্বকালীনমাবরণং গম্যত এবেতি। তন্ন। গমকানিরূপণাৎ। কিমিদানীমবগতত্বং গমকং কিংবা তদেবেদং নীলমিতি প্রত্যভিজ্ঞান্যথানুপপত্তিঃ আহোস্বিদভিজ্ঞাপ্রত্যভিজ্ঞয়োর্মধ্যে জ্ঞাতস্মৃত্যভাবান্যথানুপপত্তিঃ। নাদ্যঃ। ধারাবাহিকজ্ঞানেষু পূর্ব্বমবগতস্যৈব পশ্চাদপ্যবগমেন পূর্ব্বকালীনাবরণং বিনৈবেদানীমবগতত্বসম্ভবাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। অন্যোন্যাশ্রয়ত্বাৎ পূর্ব্বাবরণসিদ্ধাবিদানীমেবেত্যবধারণসিদ্ধিস্তৎসিদ্ধাবিতরসিদ্ধিরিতি। ন তৃতীয়ঃ। অভিজ্ঞায় কঞ্চিৎ কালং

বিস্মৃতস্যৈব প্রত্যভিজ্ঞেতি নিয়মাভাবাৎ। সর্ব্বদা স্ফুরত্যপ্যাত্মনি সোঽহমিতি প্রত্যভিজ্ঞানদর্শনাৎ। অভিজ্ঞাপ্রত্যভিজ্ঞয়োর্মধ্যে ঽপ্যাবরণবিরহিতত্বেনোৎপন্নানামেব জ্ঞানানাং স্মৃত্যভাব ইত্যপি সুবচত্বাৎ। ন হি যদ্যদনুভূতং তত্তৎ স্মর্য্যত এবেতি নিয়মোঽস্তি। ন চ বাচ্যং ত্বদুক্তমর্থং ন জানামীতি বিষয়সম্বন্ধজ্ঞানমনুভূয়তে সম্বন্ধশ্চাজ্ঞানস্যাবরণত্বেনাত্মনি দৃষ্টস্তৎ কথমপলপ্যত ইতি। সাক্ষিচৈতন্যেন স্বস্মিন্নধ্যস্তানামজ্ঞানবিষয়-তৎসম্বন্ধানামনুভবাঙ্গী-কারাৎ। সম্বন্ধশ্চাজ্ঞানবিষয়য়োঃ কার্য্যকারণভাবলক্ষণো নাবরকাভ্রিয়মাণত্বলক্ষণঃ। অধ্যস্তস্যাবরণাযোগাৎ। প্রতীতি-কালে তাবদাবরণং ব্যাহতম্। অপ্রতীতিকালে তু স্বয়মেব নাস্তি চিত্ররাজিবদধ্যস্তস্য প্রতীতিমাত্রশরীরত্বাৎ।

একণে জিজ্ঞাস্য এই যে, এই অজ্ঞান আত্মাকে যেমন আবৃত করে, সেইরূপ অনাত্মাকেও কি আবৃত করে? অথবা আবৃত করে না? অনাত্মাকে আবৃত করে, এইরূপ যে প্রথম পক্ষ, তাহা হইতে পারে না, কারণ, এই বিষয়ে প্রমাণ নাই, কোন প্রয়োজনও থাকিতে পারে না। এই 'নীলবস্তু' অজ্ঞানের দ্বারা আবৃত হইয়াছে, ইহা প্রমাণের দ্বারা গৃহীত হওয়া উচিত। তাহা কিন্তু সম্ভবপর নহে, কারণ, নীলের যদি প্রতীতি হয়, তবে সে নীল আবৃত হইতে পারে না। আর যদি বল, নীলের প্রতীতি হয় না, তাহা হইলে নীল যে আবৃত হইয়াছে, তাহা কি প্রকারে সম্ভব হইবে? সুতরাং এই প্রকার প্রতীতিও হইতে পারে না। আর যদি বিবেচনা কর, যে সময়ে নিজের অবগতি হইতেছে, সেই সময়ে অজ্ঞানের দ্বারা নীলের আবরণ সম্ভবপর না হইলেও নীলজ্ঞানের পূর্ব্বে অজ্ঞানের দ্বারা নীলের আবরণ হইয়াছে, এরূপ অনায়াসে বুঝা যাইতে পারে।

এরূপ উক্তিও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, এইরূপ হইলে কোন্ প্রমাণের দ্বারা সেই আবরণ জানা যাইতেছে, তাহা বুঝিবার সম্ভব নাই। এখনই নীল জানা যাইতেছে বলিয়া এই প্রকার জ্ঞানকেই ইহার পূর্ব্বে যে নীল আবৃত ছিল, তদ্বিষয়ে প্রমাণ বলিয়া ধরিয়া লইতে হইবে (১) অথবা ইহা সেই নীল, এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞার অন্যথা অনুপপত্তি হয় বলিয়াই 'নীল' পূর্ব্বে আবৃত

ছিল, তাহা ধরিয়া লইতে হইবে ? (২) অথবা পূর্ব্বের প্রত্যক্ষ এবং পরবর্ত্তী যে প্রত্যভিজ্ঞা, ইহা মধ্য অবস্থায় পূর্ব্ববিজ্ঞাত নীলের স্মৃতি না থাকায় এবং এই স্মৃতির অভাব অন্য কোন প্রকারে উপপন্ন হয় না বলিয়া মধ্য অবস্থায় নীল যে অজ্ঞাত ছিল, এইরূপ কল্পনার দ্বারা নীলের আবরণ সিদ্ধ হইবে ? (৩) এই তিন প্রকার মতের মধ্যে প্রথম কল্প অর্থাৎ (এখনই নীল জানা যাইতেছে বলিয়া এই প্রকার জ্ঞানকেই ইহার পূর্ব্বে নীল যে আবৃত ছিল, তদ্বিষয়ে প্রমাণ বলিয়া ধরিয়া লইবে) এই যে কল্প, ইহাও যুক্তিসিদ্ধ নহে। কারণ, যেখানে ধারাবাহিকভাবে কতকগুলি নীল-জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেখানে পূর্ব্ব পূর্ব্ব জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত নীল বস্তুরই পরপরভাবী জ্ঞানের দ্বারাও প্রকাশ হয় বলিয়া পূর্ব্বকালে নীলের আবরণ না থাকিলেও ইদানীং সেই অনাবৃত নীলেরই অবগতি সম্ভবপর হয়, সুতরাং (এই সময়ে একটি বস্তু অবগত হইয়াছে বলিয়া ইহার পূর্ব্ববর্ত্তী ক্ষণে, তাহা আবৃত ছিল, তাহা সম্ভবপর হইতেছে না।)

দ্বিতীয় কল্পটিও ঠিক নহে। অর্থাৎ (ইহা সেই 'নীল' এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞার অন্যথা অনুপপত্তি হয় বলিয়াই 'নীল' পূর্ব্বে আবৃত ছিল, তাহা ধরিয়া লইতে হইবে। এইরূপ কল্পনাও ঠিক নহে) কারণ, এইরূপ কল্পনা করিলে অন্যোন্যাশ্রয় দোষের প্রসক্তি হইয়া পড়ে। অর্থাৎ পূর্ব্বে নীল আবৃত ছিল, এই প্রকার যদি সিদ্ধ থাকে, তবে "এখনই ইহা জ্ঞাত হইতেছে," এই প্রকার যে অবধারণ, তাহার সিদ্ধি হয়। আবার এইরূপ অবধারণ যদি সিদ্ধ হয়, তবে পূর্ব্বে ইহা আবৃত ছিল, এইভাবে আবরণেরও সিদ্ধি হয়।

তৃতীয় কল্পও সম্ভবপর নহে। (অর্থাৎ পূর্ব্বের প্রত্যক্ষ এবং পরবর্ত্তী যে প্রত্যভিজ্ঞা, ইহার মধ্য অবস্থায় পূর্ব্ববিজ্ঞাত নীলের স্মৃতি না থাকায়, এই স্মৃতির অভাব, অন্য কোন প্রকারে উপপন্ন হয় না বলিয়া, মধ্য অবস্থায় 'নীল' যে অজ্ঞাত ছিল, এইরূপ কল্পনার দ্বারা নীলের আবরণ সিদ্ধ হইবে, ইহাও ঠিক নহে)।

কোন জিনিসকে একবার জানিতে হইলে, পরে যে তাহার প্রত্যভিজ্ঞা হইবেই হইবে, এইরূপ নিয়ম বাস্তবিক বিদ্যমান নাই। কারণ, আমাদিগের আত্মা সর্ব্বদা প্রকাশিত থাকিলেও সেই আত্মাকেই অবলম্বন করিয়া 'আমি সেই' এই প্রকার প্রত্যভিজ্ঞা আমাদিগের হইয়া থাকে, ইহা দেখিতে পাওয়া যায়। পূর্ব্ব-প্রত্যক্ষ ও পরভাবী প্রত্যভিজ্ঞার মধ্যে আবরণ না থাকিলেও

যে সকল জ্ঞান উৎপন্ন হইয়াছে, তাহাদিগের স্মৃতি হয় না, এই প্রকার বলাও যাইতে পারে। কারণ, যে যে বস্তুই আমাদিগের অনুভূত হইবে, সেই সেই বস্তুর স্মরণ হইবেই, এই প্রকার নিয়ম যে আছে, তাহাও বলা যায় না।

যদি বল, অনেক সময় আমরা এইরূপ বলিয়া থাকি যে, "তুমি যাহা বলিয়াছ, আমি তাহা বুঝিতে পারি না," আমাদিগের এই প্রকার যে উক্তি, তাহা দ্বারাই এইরূপ প্রমাণিত হয় যে, যে বস্তু আমাদিগের জ্ঞানের বিষয় যে সময় হইতেছে, সেই সময়েই সেই বস্তুর সম্বন্ধে আমাদিগের অজ্ঞানও অনুভূত হইয়া থাকে। এইরূপ অজ্ঞানের সহিত আত্মার যে সম্বন্ধ, তাহাকেই আবরণ বলিয়া আমরা সকলেই অনুভব করিয়া থাকি। সুতরাং এইরূপ অনুভবের দ্বারা সিদ্ধ যে অজ্ঞান আবরণ, তাহার অপলাপ কি প্রকারে সম্ভব হইতে পারে?

এই প্রকার উক্তিও যুক্তিসিদ্ধ নহে, কারণ, সাক্ষিচৈতন্যের দ্বারা তাহারই উপর অধ্যস্ত অজ্ঞান ও তাহার বিষয় এবং তাহাদিগের সম্বন্ধ যে প্রকাশিত হইয়া থাকে, এইরূপ অঙ্গীকার সকলেই করিয়া থাকেন, কিন্তু অজ্ঞান এবং অজ্ঞানের বিষয়ের যে পরস্পর সম্বন্ধ, তাহা কার্য্যকারণভাবরূপসম্বন্ধই হইয়া থাকে, আবরক ও আবৃতত্বরূপ যে সম্বন্ধ, তাহা কিন্তু সিদ্ধ হয় না। কারণ, যে বস্তু অধ্যস্ত বা আরোপিত, তাহার আবরণ হইবে, ইহা কখনই সম্ভবপর নহে। যেহেতু, যখন অধ্যস্ত বস্তুর প্রতীতি হয়, তৎকালে তাহা যখন প্রতীত হইতেছে, তখনই তাহা আবৃত হইয়াছে, ইহা যদি কেহ বলে, তবে তাহার সেই প্রকার উক্তিই ব্যাহত হয়, যে সময়ে অধ্যস্তের প্রতীতি হয় না, তৎকালে সেই অধ্যস্ত বস্তু নিজেই থাকে না। সুতরাং যাহা নাই, তাহা আবার আবৃত হইবে কি প্রকারে? (যে বস্তু আছে অথচ প্রকাশিত হইতেছে না, তাহাকেই আবৃত বলা যায়। যাহা নাই, তাহার আবার আবরণ কি প্রকারে হইবে?)

আমাদিগের নেত্র দূষিত হইলে যে কখনও কখনও আমরা দুইটি চন্দ্র দর্শন করিয়া থাকি, এই 'দ্বিচন্দ্র দর্শনে' যে চন্দ্রের 'দ্বিত্ব' প্রকাশিত হয়, সেই 'দ্বিত্ব' সত্য নহে, কিন্তু তাহা অধ্যস্ত। অধ্যস্ত বস্তুর সত্তা তাহার জ্ঞানকালেই থাকে। যখন তাহার জ্ঞান থাকে না, তখন সে অধ্যস্ত বস্তুও থাকে না, ইহাই হইল অধ্যস্ত বস্তুর স্বভাব। এই জন্যই অধ্যস্ত বস্তুকে

দার্শনিকগণ প্রতীতি-শরীর বা প্রাতিভাসিক বলিয়াই নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন।

যদ্যধ্যস্তমপ্যাব্রিয়েত তদা তৎ প্রতিভাসঃ কদাচিদপি ন স্যাৎ। অধ্যস্তস্য মানাঽগোচরত্বেন তদাবরণানিবৃত্তেঃ। প্রমাণগম্যং হি বস্তু পরমার্থত্বাদপ্রতীয়মানমপি তিষ্ঠতি তৎ কথং চিদাব্রিয়েতাপি অধ্যস্তং তু মাননিবর্ত্ত্যং তৎ কথং নামাব্রিয়েত। তস্মান্নাস্ত্যেবা-নাত্মাবরণে প্রমাণম্। তথা প্রয়োজনং চ দুঃসম্পাদম্। সর্ব্বত্র হ্যাবরণস্য প্রসক্ত-প্রকাশ-প্রতিবন্ধ-প্রয়োজনম্। তদত্র কিমনাত্মনি স্বতঃ প্রকাশঃ প্রসক্তঃ কিম্বা প্রমাণবলাদুত চৈতন্যবলাৎ। নাদ্যো জড়ত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ো মাননিবর্ত্ত্যস্যাবরণস্য তৎপ্রতিবন্ধকত্বা-যোগাৎ। ন তৃতীয়শ্চৈতন্যাবরণাদেব তৎসিদ্ধাবনাত্মনি পৃথগা-বরণকল্পনাবৈয়র্থ্যাৎ। ন হি সূর্য্যে মেরুব্যবহিতে সতি রাত্রাবাতপ-প্রতিবন্ধায় ছত্রাদিকমপেক্ষ্যতে। অথাভ্রচ্ছন্নেঽপি সবিতরি ঔষ্ণ্যাখ্যসূক্ষ্মাতপপ্রতিবন্ধায় ছত্রাদ্যপেক্ষাবদত্রাপি অজ্ঞানাবৃত-চৈতন্যকৃত-প্রকাশলেশমপি বারয়িতুং পৃথগাবরণমিত্যুচ্যেত তদসৎ। কিমেকমেবাজ্ঞানং আত্মাশ্রয়ং অনাত্মাবরণং ইত্যঙ্গী-ক্রিয়তে, কিংবা প্রতিবিষয়ং অজ্ঞানভেদঃ কল্প্যতে। নাদ্যঃ। আবরণবিনাশমন্তরেণ বিষয়াবভাসাযোগাৎ। একপদার্থজ্ঞানে-নৈবাজ্ঞাননিবৃত্তৌ সদ্যোমুক্তিপ্রসঙ্গাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। কল্পকা-ভাবাৎ। অজ্ঞানাবৃতচৈতন্যকৃতপ্রকাশলেশস্য ইষ্টত্বাৎ। অন্যথা ইদং অজ্ঞাতমিতি ব্যবহারো ন সিধ্যেৎ। অতঃ প্রমাণ-প্রয়োজন-শূন্যত্বাৎ আবরণপক্ষো দুর্ভণঃ। নাপি দ্বিতীয়ঃ। আবরণাভাবে সত্যনাত্মনঃ সর্ব্বদা প্রতীতিপ্রসঙ্গাদিতি।

যদি অধ্যস্ত বস্তু আবৃত হয়, তাহা হইলে তাহার প্রতিভাস কোন সময়েই হইতে পারে না। কারণ, অধ্যস্ত বস্তুর নিজের প্রতিভাস ব্যতিরিক্ত অন্য কোন প্রমাণের গোচর হয় না বলিয়া তাহার আবরণ অঙ্গীকার করিলে সেই আবরণের নিবৃত্তি কখনই সম্ভবপর নহে। যে বস্তু প্রমাণের দ্বারা প্রকাশিত

হয়, তাহা বাস্তব সৎ বলিয়া যে সময়ে তাহার প্রতীতি না হয়, সে সময়েও তাহা বিদ্যমান থাকে। সুতরাং সেই বস্তু নিজের বর্ত্তমানাবস্থায় কোন রকমে আবৃত হইতেও পারে। প্রমাণজ্ঞানের দ্বারা যাহার নিবৃত্তিই হইয়া থাকে, এইরূপ প্রতিভাসমাত্রশরীর অধ্যস্ত বস্তু কি প্রকারে আবৃত হইয়া থাকে, ইহা বুঝা যায় না। সুতরাং ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, অনাত্মবস্তুর আবরণ বিষয়ে কোনরূপ প্রমাণের সদ্ভাব নাই।

সেইরূপ অনাত্মবস্তুতে আবরণ স্বীকার করিলে, সেই আবরণের দ্বারা কি ফল হয়, তাহাও বুঝিতে পারা যায় না। সকল স্থলেই সম্ভাবনীয় প্রকাশকে প্রতিরুদ্ধ করাই আবরণের প্রয়োজন বলিয়া গণ্য হয়। (আচ্ছা, বল দেখি) অনাত্মবস্তুতে যে প্রকাশ হয়, তাহা কি স্বতঃ প্রসক্ত হয়? কিম্বা প্রমাণবলে প্রসক্ত হয় অথবা চৈতন্য বশতঃ প্রসক্ত হয়?

প্রথম অর্থাৎ 'তাহার স্বতঃপ্রকাশ প্রসক্ত হয়' এই প্রকার যে পক্ষ, তাহাও যুক্তিসহ নহে, কারণ, অনাত্মবস্তু জড়। জড়ের স্বতঃ প্রকাশ কখনই প্রসক্ত হইতে পারে না। দ্বিতীয় পক্ষ অর্থাৎ 'অনাত্মবস্তুর প্রকাশ প্রমাণ-বলেই প্রসক্ত হইয়া থাকে' এই যে পক্ষ, তাহাও ঠিক নহে। যেহেতু, প্রমাণের দ্বারা আবরণের নিবৃত্তিই হইয়া থাকে, সেই আবরণ প্রমাণের প্রতিবন্ধক কি প্রকারে হইতে পারে? তৃতীয় পক্ষ অর্থাৎ 'চৈতন্যবলে অনাত্মবস্তুর প্রকাশ প্রসক্ত হয়' এইরূপ পক্ষও যুক্তিসহ নহে, কারণ, চৈতন্যের আবরণের দ্বারাই অনাত্মবস্তুর আবরণও সিদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া অনাত্মবস্তুতে পৃথগ্‌ভাবে আবরণকল্পনা নিষ্প্রয়োজন হয়। সূর্য্য যখন মেরু দ্বারা ব্যবহিত থাকেন, সেই সময় অর্থাৎ রাত্রিকালে সূর্য্যাতপকে প্রতিরোধ করিবার জন্য যেমন ছত্রের অপেক্ষা থাকে না, সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও অজ্ঞানের দ্বারা আবৃত যে চৈতন্য, সেই চৈতন্য দ্বারা কৃত স্বল্পমাত্র প্রকাশও বারণ করিবার জন্য পৃথক্ আবরণের অপেক্ষা নিষ্প্রয়োজনই হইয়া থাকে।

যদি বল, সূর্য্য যখন মেঘের দ্বারা আবৃত থাকেন, সেই সময়ে উষ্ণতারূপ যে সূক্ষ্ম আতপ, তাহাকে রুদ্ধ করিবার জন্য যেমন ছত্রাদির অপেক্ষা হইয়া থাকে, সেইরূপ অজ্ঞানের দ্বারা চৈতন্য আবৃত হইলেও সেই চৈতন্যকৃত স্বল্প প্রকাশকেও বারণ করিবার জন্য পৃথক্ আবরণের অপেক্ষা হইতে পারে। এরূপ কল্পনাও কিন্তু যুক্তিসহ নহে, কারণ, এরূপ কল্পনা স্থলে এই প্রকার জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে,—একই অজ্ঞান, যাহা আত্মাকে আশ্রয় করিয়া

থাকে, তাহাই কি আবার অনাত্মবস্তুকেও আবরণ করিয়া থাকে? অথবা প্রতি বিষয়েই ভিন্ন ভিন্ন অজ্ঞান আবরকরূপে কল্পিত হয়?

প্রথম পক্ষ, অর্থাৎ 'একই অজ্ঞান আত্মাকে আশ্রয় করিয়া আত্মা এবং অনাত্মা উভয়কেই আবৃত করিয়া থাকে' এইরূপ যে পক্ষ, তাহা যুক্তিসিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, আবরণের বিনাশ না হইলে বিষয়ের অবভাস হইতেই পারে না; এবং এ পক্ষে আরও দোষ এই যে, এইরূপ কল্পনা করিলে এক পদার্থজ্ঞান দ্বারাই আবরণের নিবৃত্তি হইতে পারে বলিয়া, সদ্যঃ মুক্তির প্রসঙ্গ হইয়া পড়ে। দ্বিতীয় পক্ষ, অর্থাৎ 'প্রতিবিষয়েই ভিন্ন ভিন্ন অজ্ঞান আবরকরূপে কল্পিত হইয়া থাকে' এইরূপ যে পক্ষ, তাহাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, এরূপ কল্পনার কোন হেতু দেখিতে পাওয়া যায় না, যেহেতু, একই অজ্ঞানের দ্বারা চৈতন্য আবৃত হইলেও সেই আবৃত চৈতন্যের দ্বারাই অন্য বস্তুর স্বল্পভাবে যে প্রকাশ হওয়া সম্ভবপর, তাহা আমরা সকলেই অঙ্গীকার করিয়া থাকি। তাহার দৃষ্টান্তও পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। অর্থাৎ মেঘের দ্বারা আতপের আবরণ হইলেও সেই আবৃত আতপের সূক্ষ্ম উষ্ণতা-রূপ যে স্বল্প প্রকাশ, তাহা লোকসিদ্ধই আছে, ইহা পূর্ব্বে দেখান হইয়াছে। এরূপ যদি না হইত, তাহা হইলে 'এই বস্তুটিকে আমি বুঝিতেছি না' এই প্রকার যে লোকে ব্যবহার হইয়া থাকে, তাহা সম্ভবপর হইত না।

এই কারণে প্রমাণ এবং প্রয়োজন উভয়ই সিদ্ধ হইতেছে না বলিয়া আবরণপক্ষ যুক্তির দ্বারা সিদ্ধ হইতেছে, ইহা বলা যায় না। এখন দেখ, দ্বিতীয় যে পক্ষ, অর্থাৎ 'অজ্ঞান অনাত্মবস্তুকে আবৃত করে না' এইরূপ যে পক্ষ প্রথমেই প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহাও যুক্তিসিদ্ধ নহে। কারণ, অনাত্মবস্তুতে যদি আবরণ স্বীকার না করা যায়, তাহা হইলে 'অনাত্মবস্তুর সর্ব্বদাই প্রতীতি হউক' এ প্রকার আপত্তি হইতে পারে।

অত্রোচ্যতে। আদ্যোঽনঙ্গীকৃত এব। দ্বিতীয়ে তু কথং সর্ব্বদা প্রতীতিঃ। কিং জ্ঞাততয়া উত অজ্ঞাততয়া অথবা কদাচিদ্ জ্ঞাততয়া অন্যদা বা অজ্ঞাততয়া। নাদ্যঃ। জ্ঞাততাপাদক-প্রমাণ-প্রবৃত্তেঃ কাদাচিৎকত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। অজ্ঞাততায়াঃ কিঞ্চিৎকালং জ্ঞাততয়া নিবৃত্তেঃ। ন তৃতীয়ঃ। ইষ্টত্বাৎ। উক্তং হি সর্ব্বং বস্তু জ্ঞাততয়া অজ্ঞাততয়া বা সাক্ষিচৈতন্যস্য বিষয়

এবেতি। নম্বজ্ঞাতত্বং নামাজ্ঞানবিষয়ত্বং বিষয়ত্বং চ বিষয়িকৃতাতিশয়াধারত্বম্ ন চাজ্ঞানকৃতমাবরণমনাত্মন্যঙ্গীক্রিয়তে তৎ কথং তস্যাজ্ঞাতত্বমিতি। উচ্যতে। শুক্তীদমংশাবচ্ছিন্ন-চৈতন্যগতং অজ্ঞানং রজতাধ্যাসমুৎপাদ্য তদবভাসাখ্যমতিশয়ং শুক্তেঃ করোতীতি শুক্তেরজ্ঞাতত্বসিদ্ধিঃ।

এবং সর্ব্বত্রানাত্মন্যাবরণানঙ্গীকারেঽপ্যজ্ঞাতত্বং বেদিতব্যম্। নন্থ রজতাখ্যো বিক্ষেপো ন তাবৎ শুক্তৌ জ্ঞাতায়াং অবভাসতে। তস্য শুক্তিজ্ঞাননিবর্ত্ত্যত্বাৎ। অজ্ঞাতায়াং তু শুক্তৌ কথং তদতিশয়ো বিক্ষেপ ইত্যবগম্যেত। মৈবম্। শুক্ত্যাকারো ন জ্ঞাতঃ ইদমাকারশ্চ জ্ঞাত ইতি দোষদ্বয়নিবৃত্তেঃ।

এই প্রকার পূর্ব্বপক্ষ যে ঠিক নহে, তাহা বুঝিবার জন্য বলা যাইতে পারে যে, পূর্ব্বপক্ষিগণের প্রদর্শিত দুইটি পক্ষের মধ্যে প্রথম পক্ষটি অর্থাৎ অজ্ঞান আত্মাকে যেমন আবৃত করিয়া থাকে, সেইরূপ অনাত্মাকেও আবৃত করিয়া থাকে, এইরূপ যে পক্ষ, তাহা আমাদিগের অঙ্গীকৃত নহে। অর্থাৎ 'অজ্ঞান অনাত্মবস্তুকে আবৃত করে না' ইহাই আমাদিগের সিদ্ধান্ত। দ্বিতীয় পক্ষ অর্থাৎ 'অজ্ঞান অনাত্মবস্তুকে আবৃত করে না' এই যে পক্ষ, সেই পক্ষের উপর যে সর্ব্বদা অনাত্মবস্তুর প্রতীতির আপত্তি দেওয়া হইয়াছে, সেই আপত্তিটি কি প্রকার, তাহা বিচার করা আবশ্যক। অর্থাৎ অনাত্মবস্তুর সর্ব্বদা যে প্রতীতির আপত্তি দেওয়া হইতেছে, সেই প্রতীতি কি জ্ঞাতত্বরূপে? অথবা অজ্ঞাতত্বরূপে? কিম্বা কোন সময়ে জ্ঞাতত্বরূপে, অন্য সময় অজ্ঞাতত্বরূপে?

প্রথম অর্থাৎ 'জ্ঞাতত্বরূপে সর্ব্বদা প্রতীতির' আপত্তি হইতে পারে না। কারণ, অনাত্মবস্তুতে যে 'জ্ঞাততা,' তাহা প্রমাণ প্রবৃত্তির দ্বারাই নিষ্পাদিত হয়। ঐ প্রমাণ-প্রবৃত্তি সকল সময় হয় না। কিন্তু কদাচিৎই হইয়া থাকে। এই কারণে তাহার যে জ্ঞাততা, তাহা সর্ব্বদা হয় না, কিন্তু কদাচিৎ হইয়া থাকে। তাহাই যদি হইল, তবে বিষয়ে আবরণ না থাকিলেও তাহা যে সর্ব্বদাই জ্ঞাত বলিয়া প্রতিভাসিত হইবে, এইরূপ আপত্তি সিদ্ধ হইল না।

যদি বল, জ্ঞাতত্বরূপে না হউক, অজ্ঞাতত্বরূপে অনাবৃত বাহ্য বস্তুনিচয়ের সর্ব্বদা 'অবভাস' হইতে পারে, এইরূপ দ্বিতীয় আপত্তি কেন হইবে না? তাহার উত্তর এই যে, কোন কোন সময় প্রমাণ প্রভৃতি হইতে উৎপন্ন যে জ্ঞাততা, সেই জ্ঞাততার দ্বারা অজ্ঞাততারও সাময়িক নিবৃত্তি হইয়া থাকে, এই কারণে অজ্ঞাতত্বরূপে সর্ব্বদা সকল বস্তুর 'অবভাস' সিদ্ধ হইতে পারে না।

তৃতীয় পক্ষটিও অর্থাৎ 'আত্মভিন্ন বস্তুমাত্রেই কখনও জ্ঞাতরূপে, আবার কখনও অজ্ঞাতরূপে প্রতিভাসের বিষয় হউক', এইরূপ যে আপত্তি, তাহাতে আমাদিগের পক্ষে কোন ক্ষতি হইতেছে না। কারণ, এরূপ আপত্তি আমাদিগের ইষ্ট বলিয়াই অঙ্গীকৃত হয়। অর্থাৎ আত্মভিন্ন বস্তুসমূহ কদাচিৎ জ্ঞাতরূপে এবং কদাচিৎ অজ্ঞাতরূপে যে আমাদের নিকট প্রতিভাসের বিষয় হইয়া থাকে, এরূপ স্বীকার করিতে আমাদিগের পক্ষে কোন বাধা দেখা যায় না। অতএব কোন আচার্য্য স্পষ্টই বলিয়াছেন যে, সকল বস্তুই জ্ঞাতরূপে বা অজ্ঞাতরূপে সাক্ষিচৈতন্যের বিষয়ই হইয়া থাকে।

এক্ষণে জিজ্ঞাস্য এই যে, এই যে অজ্ঞাতত্ব, ইহা অজ্ঞানের বিষয় ছাড়া আর কিছুই নহে। বিষয়ত্ব কাহাকে বলে? বিষয়ী অর্থাজ্ঞানের দ্বারা কৃত যে 'অতিশয়' বা অবস্থাবিশেষ, তাহার আশ্রয়ত্বই বিষয়ত্ব শব্দের অর্থ। অজ্ঞান বাহ্যবস্তুতে আবরণ উৎপাদন করে না, ইহাই যখন হইল তোমাদিগের মত, তখন সেই অনাত্মবস্তুতে অজ্ঞাতত্ব অর্থাৎ অজ্ঞানকৃত অতিশয় কিরূপে থাকিবে? এইরূপ শঙ্কার উত্তরস্বরূপে ইহা বলা যাইতে পারে যে, শুক্তিরূপ যে 'ইদং' অংশ, সেই অংশের দ্বারা অবচ্ছিন্ন বা বিশেষিত যে চৈতন্য, তদ্গত অজ্ঞানই রজতাধ্যাসকে উৎপাদন করিয়া সেই রজতের অবভাসনামক যে 'অতিশয়' উৎপাদন করে, তাহা শুক্তির উপরই করিয়া থাকে বলিয়া শুক্তির অজ্ঞাতত্ব সিদ্ধ হইয়া থাকে।

এইরূপ সকল স্থলেই অনাত্মবস্তুতে আবরণ অঙ্গীকার না করিলেও অজ্ঞাতত্ব সম্ভবপর, ইহা বুঝিতে হইবে। যদি বল, শুক্তি জ্ঞাত হইলে তাহাতে রজতরূপে যে অজ্ঞানের বিক্ষেপ, তাহা প্রকাশিত হয় না। কারণ, শুক্তির জ্ঞান তাহার নিবর্ত্তকই হইয়া থাকে। শুক্তি যখন অজ্ঞাত থাকে, তখনই সেই অজ্ঞানের কার্য্যরূপ যে বিক্ষেপ, তাহা কি প্রকারে অবগত হইতে পারে?

এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, শুক্তির যে আকার অর্থাৎ শুক্তিত্ব, তাহাই অজ্ঞাত থাকে, কিন্তু তাহা 'ইদমাকার' অর্থাৎ 'ইদংতা' রূপ যে ধর্ম্ম, তাহা জ্ঞাতই থাকে, এই কারণে অনাত্মবস্তুতে আবরণ অঙ্গীকার করিলে পূর্ব্বে যে দোষদ্বয় প্রদর্শন করা হইয়াছিল, তাহার নিবৃত্তি হইল।

নন্বাত্মাশ্রয়মজ্ঞানমেকমেব তচ্চ বিক্ষেপমাত্রং করোতি, নাবরণমিত্যস্মিন্ পক্ষেঽপি কিং মুসলেন ঘট ইব শুক্তিজ্ঞানেন বিক্ষেপ এবোপাদানে প্রবিলাপ্যতে উতোপাদানমপি নিবর্ত্ত্যতে। আদ্যে তথৈব ব্রহ্মজ্ঞানেনাপি বিক্ষেপমাত্রপ্রবিলয়ে সতি অনির্ম্মোক্ষাপত্তিঃ। দ্বিতীয়ে শুক্তিজ্ঞানেনৈবাজ্ঞাননিবৃত্তৌ সদ্যোমুক্তিপ্রসঙ্গঃ। সদ্যো মুক্তিপরিজিহীর্ষয়া প্রতিবিষয়মজ্ঞানভেদে বা অধ্যাসস্যাজ্ঞানানুপাদানকত্বে চাঙ্গীক্রিয়মাণে কল্পনাগৌরবাধ্যাসসত্যত্বে প্রসজ্জ্যয়াতামিতি। মৈবম্। ন তাবৎ প্রথমপক্ষে দোষোঽস্তি। বিমতং ব্রহ্মজ্ঞানং বিক্ষেপোপাদাননিবর্ত্তকং তদ্বিরোধিত্বে সতি পশ্চাদ্ ভাবিত্বাদ্ যথা শুক্তিজ্ঞানং স্বপ্রাগভাবরজতাধ্যাসয়োর্নিবর্ত্তকমিত্যনুমানাৎ। দ্বিতীয়পক্ষেঽপি নাস্ত্যুক্তদোষঃ। মূলাজ্ঞানস্যৈবাবস্থাভেদা রজতাদ্যুপাদানানি শুক্ত্যাদিজ্ঞানৈর্নিবর্ত্ত্যন্তে ইত্যঙ্গীকারাৎ। তদেবং জড়েষ্বাবরণানঙ্গীকারে ন কোঽপি দোষঃ। যত্তু ভাবারূপাজ্ঞানসাধকানুমানে সবিষয়াবরণেত্যুক্তং তত্তথৈবাত্মবিষয়ে। শুক্ত্যাদিজড়বিষয়ে তু রজতাদ্যুপাদানানামজ্ঞানাবস্থাবিশেষাণাং চৈতন্যব্যবধায়কত্বেন ফলত আবরণত্বং ন তু সাক্ষাদিত্যবিরোধঃ।

এক্ষণে এইরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে, এই যে অজ্ঞান, ইহা আত্মাকেই আশ্রয় করিয়া থাকে, এবং ইহা ভিন্ন ভিন্ন নহে, কিন্তু এক। এই যে অজ্ঞান, ইহা বিক্ষেপরূপ কার্য্য, তাহাই করিয়া থাকে, কিন্তু আবরণ করে না। এইরূপ সিদ্ধান্ত অঙ্গীকার করিলে জিজ্ঞাস্য এই হয় যে, মুষলাঘাতের দ্বারা ঘট যেমন নিবৃত্ত হয়, সেইরূপ শুক্তিজ্ঞানের দ্বারা রজতরূপ যে বিক্ষেপ, তাহা নিবৃত্ত

হইয়া নিজের উপাদানস্বরূপ যে অজ্ঞান, তাহাতে কি বিলীন হইয়া যায় ? অথবা উপাদানরূপ যে অজ্ঞান, তাহারও নিবৃত্তি হইয়া থাকে ?

প্রথম পক্ষ অঙ্গীকার যদি করা যায়, তাহা হইলে এই দোষ হয় যে, এইরূপ হইলে 'শুক্তি রজত' স্থলের ন্যায় ব্রহ্মজ্ঞানের দ্বারাও প্রপঞ্চরূপ বিক্ষেপমাত্রের যদি বিলয় হয়, তাহা হইলে জীবের মোক্ষ কথনও সম্ভবপর হয় না। কারণ, বিক্ষেপের বিলয় হইলেও মূলীভূত যে অজ্ঞান, তাহাও থাকিয়াই যাইতেছে। দ্বিতীয় পক্ষে দোষ এই যে, অজ্ঞান এক হওয়া প্রযুক্ত শুক্তিজ্ঞানের দ্বারাই যদি অজ্ঞানের নিবৃত্তি হয়, তাহা হইলে সদ্যই মুক্তির আপত্তি হয়। এই সদ্যোমুক্তির আপত্তিকে পরিহার করিবার ইচ্ছায় যদি প্রত্যেক বিষয়ে ভিন্ন ভিন্ন অজ্ঞান অঙ্গীকার করা যায়, অথবা অধ্যাসকে অজ্ঞানের অনুপাদান বলিয়া অঙ্গীকার করা যায়, তাহা হইলেও নিস্তার নাই, কারণ, তাহা হইলে অনন্ত অজ্ঞানকল্পনারূপ গৌরব ও অধ্যাসের সত্যত্বপ্রসঙ্গ এইরূপ দুইটি দোষের প্রসক্তি হইতে পারে।

এইরূপ আশঙ্কার উত্তর এই হইতেছে যে, পূর্ব্বোক্তরূপ দোষ হইতেই পারে না। কারণ, প্রথমপক্ষে যে দোষ দেওয়া হইয়াছে, তাহা হইতেই পারে না, কেন দোষ হইতে পারে না, তাহার উত্তর এই যে, এ স্থলে এইরূপ অনুমান করা যাইবে যে, ব্রহ্মজ্ঞান বিক্ষেপ ও তাহার উপাদান অজ্ঞান এই উভয়েরই নিবর্ত্তক করিয়া থাকে। কারণ, ইহা বিক্ষেপের বিরোধী এবং বিক্ষেপের পশ্চাদ্ভাবী হইয়া থাকে। যেমন শুক্তিজ্ঞান নিজের প্রাগভাব ও রজতাধ্যাস এই উভয়ের নিবর্ত্তক হয়। প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ। এই-রূপ অনুমানের দ্বারা ব্রহ্মজ্ঞানের বিক্ষেপনিবর্ত্তকত্ব ও অজ্ঞাননিবর্ত্তকত্ব এই উভয়ই সিদ্ধ হয় বলিয়া প্রথম পক্ষে মুক্তি হইতে পারে না বলিয়া যে আপত্তি দেওয়া হইয়াছিল, তাহা নিরাকৃত হইতেছে।

দ্বিতীয় পক্ষে যে সদ্যোমুক্তির আপত্তি দেওয়া হইয়াছিল, তাহাও ঠিক নহে, কারণ, মূল অজ্ঞানের যে সমুদয় অবস্থাভেদ, সেই সমুদয়ই রজতাদি বিক্ষেপের উপাদান হইয়া থাকে। শুক্তি প্রভৃতি জ্ঞানের দ্বারা বিক্ষেপের উপাদানস্বরূপ সেই সমস্ত অবস্থাভেদগুলিরই নিবৃত্তি হইয়া থাকে, এইরূপই অঙ্গীকার করা হইয়াছে। এইরূপ বিচারের দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল যে, জড়বস্তু সমূহে আবরণ অঙ্গীকার না করিলেও কোন প্রকার দোষের সম্ভাবনা নাই।

পূর্ব্বে ভাবরূপ অজ্ঞানকে সিদ্ধ করিতে যাইয়া সাধ্যনির্দ্দেশের মধ্যে যে একটি বিশেষণ দেওয়া হইয়াছে, সেই বিশেষণটি হইতেছে 'স্ববিষয়াবরণ।' এরূপ বিশেষণ আত্মরূপবিষয়ে অনায়াসেই প্রযুক্ত হইতে পারে। কারণ, আবরণ আত্মরূপ বিষয়ে হইয়া থাকে, এইরূপই স্বীকার করা হইয়াছে। সেই অনুমানে শুক্তি প্রভৃতি জড় বস্তুকে যদি বিষয় বলিয়া ধরা যায়, তাহা হইলে কিন্তু সেই বিশেষণের অর্থ একটু ঘুরাইয়া করিতে হইবে। অর্থাৎ রজতাদি বিক্ষেপের উপাদানস্বরূপ অজ্ঞানের যে সকল অবস্থাবিশেষ পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে, তাহারা চৈতন্যের ব্যবধায়ক হয় বলিয়া, ফলতঃ বিষয়েরও আবরক হইয়া থাকে। এইরূপ অর্থ গ্রহণ করিলে সাক্ষাদ্‌ভাবে অজ্ঞান জড় বস্তুর আবরক হইতে পারে না, এইরূপ সিদ্ধান্তই ব্যবস্থিত হয়। সুতরাং প্রকৃতস্থলে পূর্ব্ব-দর্শিত অনুমানের সহিত কোন প্রকার বিরোধও হইতে পারিতেছে না।

নন্বাত্মন্যপ্যাবরণং নাম কিং প্রকাশনাশঃ, কিংবা প্রকাশস্য বিষয়প্রাকট্যাখ্য-কার্য্যোৎপাদনে প্রতিবন্ধ উত তত্রৈব সহকার্য্যন্তর-প্রতীক্ষা। নাদ্যঃ। প্রকাশস্য নিত্যাত্মচৈতন্যরূপত্বাৎ। নাপি দ্বিতীয়তৃতীয়ৌ। অন্তঃকরণবৃত্তিব্যক্তচিৎপ্রকাশমন্তরেণ বিষয়ে পৃথক্ প্রাকট্যানঙ্গীকারাৎ। ততো দুর্নিরূপমাবরণস্বরূপ-মিতে চেৎ। সত্যমেতৎ। অতএবাবরণস্যানির্ব্বাচ্যাবিদ্যারূপত্ব মঙ্গীকর্ত্তব্যং ন তু দুর্নিরূপত্বমাত্রেণ তদপলাপো যুক্তঃ। অনুমান-সিদ্ধত্বাৎ। তথাহি। অস্তি তাবন্মূঢ়ানামেবং ব্যবহারঃ। অশনায়াদ্যতীতং বিবেকপ্রসিদ্ধমাত্মতত্ত্বং নাস্তি ন প্রকাশতে চেতি। সোঽয়ং ব্যবহার আত্মনি ভাবরূপাবরণনিমিত্তো ভবিতুমর্হতি অস্তি প্রকাশত ইত্যাদি ব্যবহারপুষ্কলকারণে সতি তদ্বিপরীতব্যবহারত্বাৎ যন্নৈবং তন্নৈবং, তথাস্তি প্রকাশতে ঘট ইতি ব্যবহারঃ। ন চ কারণপৌষ্কল্যমসিদ্ধং নিত্যসিদ্ধস্বপ্রকাশ-চৈতন্যাতিরেকেণাত্রান্যাপেক্ষাভাবাৎ। ন চান্যথাসিদ্ধিঃ। ইতো-ঽতিরিক্তাবরণস্য মূর্ত্তদ্রব্যস্যাত্মনি নিরবয়বে সর্ব্বগতে দুঃসম্পা-দত্বাৎ। এবং চাত্মন্যুক্তব্যবহারযোগ্যত্বম্ আবরণস্য স্বরূপমিতি নিরূপিতং ভবতি।

এক্ষণে জিজ্ঞাস্য হইতেছে যে, এই যে আত্মার আবরণ অজ্ঞানের দ্বারা হইয়া থাকে, এই আবরণ শব্দের অর্থ কি ? ইহার অর্থ কি প্রকাশনাশ ? অথবা প্রকাশ হইতে বিষয়ের প্রকটতারূপ যে কার্য্য উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহার প্রতিরোধ ? কিম্বা সেই প্রকটতারূপ কার্য্যের উৎপাদনের জন্য অন্য কোন সহকারীর প্রতীক্ষা ?

প্রথম অর্থাৎ প্রকাশনাশকে আবরণ বলা যাইতে পারে না, কারণ, প্রকাশ হইল নিত্য আত্মচৈতন্যস্বরূপ, তাহার বিনাশ হইতেই পারে না। দ্বিতীয় এবং তৃতীয় পক্ষও যুক্তিযুক্ত নহে, কারণ, অন্তঃকরণের বৃত্তিতে অভিব্যক্ত যে চৈতন্যপ্রকাশ, তদ্‌ব্যতিরেকে বাহ্যবিষয়ে কোন পৃথক্ প্রকটতারূপ যে ধর্ম্ম হইয়া থাকে, তাহা আমরা অঙ্গীকার করি না।

এই কারণে আবরণ কাহাকে বলে, তাহা ভালরূপে বুঝা যাইতেছে না। এই প্রকার শঙ্কার উত্তর এইরূপ হইবে যে, এ বিষয়ে যাহা উক্ত হইয়াছে, তাহা সত্যই বটে, এই কারণেই আবরণকেও অনির্বাচ্য অবিদ্যারূপ বলিয়াই অঙ্গীকার করিতে হইবে। তাহার নিরূপণ করিতে পারা যায় না বলিয়াই তাহার অপলাপ করাও যুক্তিযুক্ত নহে। আর এক কথা, অনুমানের দ্বারাও তাহা সিদ্ধ হইতে পারে। কিরূপ অনুমানের দ্বারা সেইরূপ আবরণের স্বসিদ্ধ হইয়া থাকে, তাহাও দেখান যাইতেছে। আত্মানাত্মবিবেকরহিত মূঢ়গণের মধ্যে এইরূপ ব্যবহার দেখিতে পাওয়া যায়, কারণ, তাহারা বলিয়া থাকে, ক্ষুধা-তৃষ্ণা প্রভৃতি যাহার নাই, বিবেকিগণের নিকট যাহা প্রসিদ্ধ, সেই আত্মতত্ত্ব নাই এবং তাহা প্রকাশ পাইতেছে না, এইরূপ যে ব্যবহার, তাহার মূলে কোনরূপ আবরণ নিশ্চয়ই আছে, এবং সেই আবরণ ভাবরূপ হওয়াই উচিত, কারণ, 'আছে' এবং 'প্রকাশ পাইতেছে' এই প্রকার ব্যবহারের সমগ্র কারণ বিদ্যমান থাকিলেও ইহা তাহার বিপরীত ব্যবহার হইয়া থাকে। যাহা এরূপ নহে, তাহা আবরণমূলকও নহে। যেমন 'ঘট আছে' এবং 'প্রকাশিত হইতেছে' এইরূপ ব্যবহার হইয়া থাকে। যদি বল, সমগ্র কারণের বিদ্যমানতা প্রকৃত স্থলে অসিদ্ধ হইতেছে। তাহাও নহে। কারণ, ব্যবহারমাত্রের হেতু স্বপ্রকাশ চৈতন্যই হইয়া থাকে, ব্যবহারের জন্য ঐ চৈতন্যব্যতিরিক্ত অন্য কোন কারণের অপেক্ষা নাই, এই প্রকার অনুমান হইতে পারে না। কারণ, উক্ত আবরণকল্পনা ব্যতিরেকে অবিবেকী ব্যক্তিগণের এই প্রকার ব্যবহার অন্য প্রকারেও সিদ্ধ করা যাইতে পারে। এ প্রকার শঙ্কাও

ঠিক নহে। কারণ, আত্মা নিরবয়ব ও সর্ব্বগত। সেই আত্মাতে অনির্বাচ্য অজ্ঞানস্বরূপ আবরণ ব্যতিরেকে অন্য কোন প্রকার সাবয়ব দ্রব্যের কল্পনার দ্বারা অবিবেকিগণের উক্ত ব্যবহারকে সিদ্ধ করা কোনরূপেই সম্ভবপর নহে।

এই প্রকারে আত্মবিষয়ে মূঢ়গণের যে 'নাই' বা প্রকাশ পাইতেছে না বলিয়া ব্যবহার, সেই ব্যবহারের কারণ বলিয়া যাহা সিদ্ধ হয়, তাহাই হইল আবরণের স্বরূপ, ইহা সিদ্ধ হইল।

নন্বজ্ঞানমিত্যত্র নঞো যদ্যভাবোঽর্থঃ, তদা জ্ঞানাভাব ইতি স্যাদ্, বিরোধ্যর্থত্বে চ ভ্রান্তিজ্ঞানম্ অন্যার্থত্বে চ ভ্রান্তিসংস্কারঃ। তথাচ জ্ঞানাভাব-ভ্রান্তিজ্ঞানতৎসংস্কারা এবাজ্ঞানাভিধানাস্ত এব ব্রহ্মতত্ত্বাবভাসং প্রতিবধ্যোক্তব্যবহারং জনয়িষ্যন্তি কিমনেন ভাবরূপাবরণকল্পনেনেতি চেদ্ মৈবম্। সুষুপ্ত্যাদৌ ব্রহ্মতত্ত্বানবভাসস্যানন্যথাসিদ্ধত্বাৎ। তথাহি। কিং তত্র ব্রহ্মতত্ত্বস্য স্বত এবানবভাসঃ কিংবা পুরুষান্তরসংবেদনবদ্ দ্রষ্টুর্জীবাদ্ ব্রহ্মতত্ত্বস্য ভিন্নত্বেন উত প্রতিবন্ধবশাৎ। নাদ্যঃ। ব্রহ্মণঃ স্বপ্রকাশত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। তত্ত্বমসীত্যেকত্বশ্রুতেঃ। তৃতীয়ে কিং ভ্রান্তিজ্ঞানাৎ প্রতিবন্ধঃ, উত তৎ সংস্কারাদ্ অথবা জ্ঞানাভাবাদ্ আহোস্বিৎ কর্ম্মবশাৎ? নাদ্যঃ। সুষুপ্ত্যাদৌ মিথ্যাজ্ঞানস্যাপি লুপ্তত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। রজতভ্রমসংস্কারস্য শুক্তিতত্ত্বাবভাসপ্রতিবন্ধকত্বাদর্শনাৎ। তৃতীয়ে তু ন তাবৎ স্বরূপজ্ঞানস্য নিত্যস্য অভাবঃ সম্ভবতি। অন্যজ্ঞানাভাবস্তু ন স্বয়ং প্রকাশব্রহ্মতত্ত্বাবভাসপ্রতিবন্ধক্ষমঃ। অন্যথা মুক্তাবপি প্রতিবন্ধপ্রসঙ্গাৎ। চতুর্থেঽপি কিং কর্ম্মাণি চৈতন্যমখিলমপি প্রতিবধ্নন্তি উত স্বাবভাসকাংশং বিহায়।

আদ্যে সাধকাভাবাৎ কর্ম্মাণি নৈব সিধ্যেয়ুঃ। ন দ্বিতীয়ঃ। অপ্রামাণিকার্দ্ধজরতীয়ত্বপ্রসঙ্গাৎ। ন চ ভাবরূপাবরণেপি তুল্যৌ বিকল্পদোষাবিতি বাচ্যম্। স্বাবভাসকাংশপরিত্যাগস্যার্দ্ধ-

অরতীয়স্যাপ্যহমজ্ঞ ইত্যপরোক্ষানুভবাস্তথানুপপত্ত্যা কল্প্যতাং ন চ তথা কর্ম্মাণ্যপরোক্ষাণ্যনুভূয়ন্তে। যদ্যপি তত্র পরোক্ষানুভব এব কল্পকঃ স্যাৎ তথাপি কর্ম্মাণি ন প্রতিবন্ধকানি সংস্কাররূপত্বাদ্ রজতে ভ্রান্তিসংস্কারবৎ। নমু 'জ্ঞানমাবৃত্য তু তমঃপ্রমাদে সঞ্জয়ত্যুতেতি' স্মরণাত্তমোগুণ এব প্রতিবন্ধকঃ স্যাদিতি চেন্ন। তস্য ব্রহ্মজ্ঞানাদনিবৃত্তাবনির্মোক্ষপ্রসঙ্গাৎ। নিবৃত্তৌ তু তস্যৈব ভাবরূপাবরণত্বান্নামমাত্রে বিবাদঃ স্যাৎ। তস্মাদ্ ভেদাভেদবাদিনাঽপি সুষুপ্তৌ জ্ঞানাভাব এব ব্রহ্মতত্ত্বানবভাসহেতুরিত্যমুং দুরাগ্রহং পরিত্যজ্য ভাবরূপাজ্ঞানমেবাঙ্গীকর্ত্তব্যম্।

যদি বল, 'অজ্ঞান' এই পদের মধ্যে যে 'নঞ্' রহিয়াছে, (যাহার স্থানে সমাসের মধ্যে প্রবিষ্ট হওয়া নিবন্ধন অকারের আদেশ হইয়াছে) সেই নঞের কি অর্থ হইবে ? যদি তাহার অর্থ অভাবই হয়, তবে অজ্ঞান শব্দের অর্থ জ্ঞানাভাব হইবে। আর যদি তাহার অর্থ বিরোধী, এই প্রকার হয়, তবে অজ্ঞান শব্দের অর্থ হইবে যে জ্ঞানবিরোধী ভ্রান্তিজ্ঞান, যদি ইহা ছাড়া আর কোন অর্থ হয়, তাহা হইলে সেই অর্থ হইবে ভ্রান্তিজনিত সংস্কার। এই ত্রিবিধ অর্থই যদি অঙ্গীকার করা যায়, তাহা হইলে অজ্ঞান শব্দের দ্বারা জ্ঞানাভাব, ভ্রান্তিজ্ঞান ও ভ্রান্তিজনিত সংস্কার এই ত্রিবিধ অর্থই প্রতিপাদিত হইবে। এই ত্রিবিধ অর্থই ব্রহ্মরূপ আত্মতত্ত্বের জ্ঞানকে প্রতিরুদ্ধ করিয়া উক্ত ব্যবহারকে অর্থাৎ 'ব্রহ্ম নাই' ও প্রকাশ পাইতেছে না, এইরূপ ব্যবহারকে উৎপাদিত করিয়া থাকে। এইরূপ কল্পনা করিলেই যখন উপপত্তি হইতে পারে. তখন আবার ভাবরূপ একটি আবরণের কল্পনা করিবার আবশ্যকতা কি আছে ?

এই প্রকার যে আশঙ্কা, তাহাও ঠিক নহে। কারণ, সুষুপ্তি প্রভৃতির সময় যে ব্রহ্মতত্ত্বের অনবভাস হয়, তাহা এইরূপ আবরণস্বীকার ব্যতিরেকে অন্য কোন প্রকারে সিদ্ধ হইতে পারে না। কেন যে সিদ্ধ হয় না, তাহাও দেখান যাইতেছে। আচ্ছা, বল দেখি—সুষুপ্তি প্রভৃতির সময় যে ব্রহ্মতত্ত্বের অনবভাস, তাহা কি স্বতঃই হইয়া থাকে ? কিংবা তৎকালে পুরুষান্তরের সম্বেদনের ন্যায় দ্রষ্টা যে জীব, তাহা ব্রহ্মতত্ত্ব হইতে ভিন্ন বলিয়া ঐরূপ

অনবভাস হয়? অথবা তৎকালে কোন প্রতিবন্ধক থাকা নিবন্ধন ঐরূপ অনবভাস হইয়া থাকে?

ইহার মধ্যে প্রথম পক্ষটি হইতে পারে না, অর্থাৎ সুষুপ্তিকালে ব্রহ্মতত্ত্বের যে অনবভাস, তাহা স্বতঃই হইতে পারে না। কারণ, ব্রহ্ম স্বপ্রকাশই হইয়া থাকে, (যাহা স্বয়ংপ্রকাশ এবং নিত্য, তাহার অনবভাস কোন সময়েই স্বতঃ বা স্বাভাবিক সম্ভবপর নহে। কারণ, তাহা হইলে তাহার নিত্যসিদ্ধ স্বপ্রকাশতারূপতারই প্রতিবন্ধক হয়।) দ্বিতীয় পক্ষ অর্থাৎ দ্রষ্টা জীব ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন বলিয়া সুষুপ্তির কালে জীবের নিকট যেমন অন্য জীবের তত্ত্ব স্ফুরিত হয় না, সেইরূপ ব্রহ্মতত্ত্বেরও স্ফুরণ হয় না। এইরূপ যে দ্বিতীয় পক্ষ, তাহাও সম্ভবপর নহে। কারণ, 'তত্ত্বমসি' ইত্যাদি বাক্যে জীব ও ব্রহ্মের একত্বই প্রতিপাদিত হইয়া থাকে। তৃতীয় পক্ষ অর্থাৎ প্রতিবন্ধক থাকা নিবন্ধন সুষুপ্তিসময়ে ব্রহ্মতত্ত্বের অনবভাস হইয়া থাকে। এইরূপ পক্ষ যুক্তিসহ নহে। কারণ, এরূপ কল্পনার পক্ষেও তিন প্রশ্নের উদয় হইয়া থাকে, অর্থাৎ এই যে ব্রহ্মতত্ত্বের অবভাস হয় না, তাহা কি ভ্রান্তিজ্ঞান প্রযুক্ত? অথবা জ্ঞানাভাব প্রযুক্ত? কিম্বা তাহা কোন প্রকার জীবের প্রাক্তন কর্ম্মনিবন্ধন।

এই তিনটি প্রশ্নের মধ্যে প্রথম প্রশ্নের বিষয় যে ভ্রান্তিজ্ঞান, তাহাকেই ব্রহ্মতত্ত্বের অনবভাসের হেতু বা অবভাসের প্রতিবন্ধক বলা যায় না, কারণ, সুষুপ্তিদশাতে আমাদিগের মিথ্যাজ্ঞানও লুপ্ত হইয়া থাকে, যাহা প্রতিবন্ধ করিবে, তাহা নিজে বিদ্যমান থাকিয়াই প্রতিবন্ধ করিয়া থাকে। নিজে না থাকিলে, অপর কাহারও প্রতিবন্ধ করিতে তাহার সামর্থ্য হয় না, ইহাই হইল স্বভাবসিদ্ধ নিয়ম, এই নিয়ম অনুসারে সুষুপ্তিকালে অবিদ্যমান ভ্রান্তিজ্ঞান ব্রহ্মতত্ত্বস্ফুরণের সুতরাং প্রতিবন্ধক হইবে, ইহা সিদ্ধ হইতেছে না।

দ্বিতীয় পক্ষটিও অর্থাৎ ভ্রান্তিজ্ঞানসংস্কারই আমাদিগের সুষুপ্তিদশায় ব্রহ্মতত্ত্বস্ফুরণের প্রতিবন্ধক হইবে, এইরূপ পক্ষও যুক্তিসহ নহে। কারণ, 'রজত'-ভ্রম হইতে উৎপন্ন যে সংস্কার, তাহা কখনই শুক্তিতত্ত্বের অবভাসের প্রতিবন্ধক হইতে পারে না। (অর্থাৎ ভ্রমজ্ঞানের দ্বারা উৎপাদিত সংস্কার কখনই অধিষ্ঠানতত্ত্বসাক্ষাৎকারের প্রতিবন্ধক হইতে পারে, এরূপ লোকতঃ দেখা যায় না)। বাকি রহিল তৃতীয় পক্ষ। এই তৃতীয় পক্ষের অর্থাৎ প্রাক্তনকর্ম্মবশতঃ সুষুপ্তিকালে ব্রহ্মতত্ত্বের স্ফুরণ হয় না, এইরূপ পক্ষটিও যুক্তিসহ

হইতে পারে না। কারণ, তাহাই যদি অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে স্বরূপজ্ঞানের অর্থাৎ ব্রহ্মতত্ত্বরূপ যে জ্ঞান, তাহার অভাব হইতে পারে। বাস্তবিক কিন্তু তাহা হওয়া উচিত নহে। কারণ, ব্রহ্মতত্ত্বজ্ঞান বা ব্রহ্মের স্ফুরণ, ব্রহ্মের স্বরূপ বলিয়া নিত্যই হইয়া থাকে। নিত্য বস্তুর নাশ কখনও সম্ভবপর নহে। অন্য কোন জ্ঞানের অভাবও যে স্বয়ংপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্বের অবভাসকে প্রতিরুদ্ধ করিবে, ইহাও কখনই সম্ভবপর নহে, তাহাই যদি হয়, তবে মুক্তিদশাতেও অন্য জ্ঞানের অভাব থাকা নিবন্ধন ব্রহ্মতত্ত্বের স্ফুরণ না হউক, এই প্রকার আপত্তি হইতে পারে।

তৃতীয় পক্ষে আরও দুইটি প্রশ্ন হইতে পারে যে, কর্ম্মসমূহ অখিল চৈতন্যকেই প্রতিরুদ্ধ করে? অথবা তাহারা নিজের অবভাসক যে চৈতন্যাংশ, তাহাকে পরিত্যাগ করিয়া অন্য অংশকে প্রতিরুদ্ধ করে? এই দুইটি পক্ষের মধ্যে প্রথম পক্ষে দোষ এই যে, তাহা হইলে সাধক না থাকা প্রযুক্ত তাদৃশ কর্ম্মসমূহই অসিদ্ধ হইয়া পড়ে। দ্বিতীয় পক্ষটিও অর্থাৎ কর্ম্মসমূহ নিজের অবভাসক চৈতন্যাংশকে পরিত্যাগ করিয়া অন্যাবতাসক চৈতন্যাংশমাত্রকেই সুষুপ্তিকালে প্রতিরুদ্ধ করিয়া থাকে। এইরূপ যে পক্ষ, তাহাও যুক্তিসিদ্ধ নহে, কারণ, এরূপ কল্পনা করিলে "অর্দ্ধজরতীয়" ন্যায়ের প্রসক্তি হয় অর্থাৎ একই স্ত্রী একই সময় অর্দ্ধাংশে বৃদ্ধা ও অর্দ্ধাংশে যুবতী, ইহা যেরূপ সম্ভবপর নহে, সেইরূপ একই চৈতন্য প্রকাশের কর্ম্মবশতঃ কোন অংশ আবৃত হইল অথচ কোন অংশ আবৃত হইল না বলিয়া, উক্ত কর্ম্ম যদি চৈতন্যের একাংশে প্রতিভাসের প্রতিবন্ধক এবং অন্যাংশে প্রতিভাসের অপ্রতিবন্ধক হইয়া থাকে, এইরূপ যে কল্পনা, তাহা অর্দ্ধজরতী স্ত্রীর ন্যায় কখনই প্রামাণিক হইতে পারে না।

ভাবরূপ আবরণ অঙ্গীকার করিলেও অনবভাসরূপ আবরণের পক্ষে অর্থাৎ আবরণ অভাবস্বরূপ, এই পক্ষে যে সকল বিকল্প এবং দোষ প্রসক্ত হইয়াছে, সেইরূপ দোষই হইতে পারে। এইরূপ উক্তি কিন্তু ঠিক নহে। স্বাবভাসক যে অংশ, তাহা পরিত্যাগ করা এবং অন্য অংশকে অপরিত্যাগ করা নিবন্ধন দোষের যে আপত্তি দেখান হইয়াছে, তাহাও ঠিক নহে, কারণ,—'আমি 'অজ্ঞ' এই প্রকার অপরোক্ষ অনুভবের অন্য কোন প্রকারই উপপত্তি হইতে পারে না বলিয়া অগত্যা ভাবরূপ আবরণেরই কল্পনা করিতে হয়, এইরূপ কল্পনা করিলে কোন দোষ থাকে না,

কর্ম্মসমূহ অর্থাৎ অদৃষ্টসমূহ প্রত্যক্ষভাবে অনুভূত হইতে পারে না। যদিও সেই কর্ম্মের পরোক্ষ যে অনুভব, তাহাই তাহার কল্পক হইতে পারে, ইহা সত্য, তথাপি সেই ভাবে কল্পিত যে কর্ম্ম, তাহা কিছুতেই প্রতিবন্ধক হইতে পারে না, কারণ, সেই সকল কর্ম্ম সংস্কাররূপই হইয়া থাকে, অর্থাৎ সংস্কার বা ভ্রান্তিজনিত সংস্কার কোন বস্তুবিষয়ক জ্ঞানের প্রতিবন্ধক হইতে পারে না, শুক্তিরজতস্থলে রজতভ্রান্তিজনিত যে সংস্কার, তাহা শুক্তিপ্রকাশের প্রতিবন্ধক হয় না, প্রকৃতস্থলেও সেইরূপ বুঝিতে হইবে।

যদি বল, ভগবদ্গীতাতে উক্ত হইয়াছে, জ্ঞানকে আবরণ করিয়া তমোগুণ প্রমাদে দেহিগণকে সংশ্লিষ্ট করিয়া থাকে অর্থাৎ তমোজ্ঞানকে আবৃত করিয়া দেহিগণকে প্রমাদযুক্ত করিয়া থাকে। এই গীতার উক্তিরূপ প্রমাণের দ্বারা তমোগুণই সুষুপ্তিদশাতে ব্রহ্মস্বরূপ প্রকাশের প্রতিবন্ধক হইয়া থাকে। এইরূপ কল্পনা করাই ত উচিত। এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, তাহাই যদি হয়, তাহা হইলে ব্রহ্মপ্রকাশের দ্বারা তমোগুণের নিবৃত্তি হয় না বলিয়া মুক্তির অভাবই প্রসক্ত হয়।

যদি বলা যায় যে, সেই ব্রহ্মপ্রকাশের দ্বারা তমোগুণের নিবৃত্তি হইয়া থাকে, সুতরাং মোক্ষ অনুপপন্ন হইবে কেন? তাহা হইলে আমরা বলিব, সেই তমোগুণ তাহা হইলে ভাবরূপ হইল, এবং তাহা অভাবরূপ হইল না, সুতরাং তমোগুণ আবরণেরই নামান্তর হইয়া দাড়াইল।

এইরূপ বিচার দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল যে, সুষুপ্তিকালে জ্ঞানাভাবই ব্রহ্মতত্ত্বের অনবভাসের কারণ, এই দুরাগ্রহকে পরিত্যাগ করিয়া প্রতিবাদি-গণেরও পক্ষে ভাবরূপ অজ্ঞানই অঙ্গীকার করা উচিত হইয়া দাঁড়াইতেছে।

যচ্চ তদীয়ং দুরাগ্রহান্তরং জাগ্রৎস্বপ্নয়োরহং মনুষ্য ইতি ভ্রান্তিরেব ব্রহ্মতত্ত্বানবভাসহেতুরিতি। তদপ্যসৎ। তন্মতে ভ্রান্তেরস্যা দুর্ভণত্বাৎ। যথৈব খণ্ডো গৌর্মুণ্ডো গৌরিত্যত্রোভয়-সামানাধিকরণ্যেন গোত্বজাতেরেকস্যা এবোভাভ্যামপি ব্যক্তিভ্যাং সহ ভেদাভেদৌ প্রামাণিকাবেব স্বীক্রিয়েতে, তথৈবাহং মনুষ্যোঽহং ব্রহ্মেতি চৈকস্য জীবস্য শরীরব্রহ্মভ্যাং উভাভ্যামপি সহ ভেদা-ভেদৌ প্রামাণিকাবেব কিং নাঙ্গীক্রিয়েতে তথা চাঽহং মনুষ্য ইতি দেহাত্মনোরভেদপ্রত্যয়োঽপি প্রামাণিক এব স্যান্ন তু ভ্রান্তিঃ।

নাহং মনুষ্যঃ, কিন্তু ব্রহ্মেত্যয়ং শাস্ত্রীয়নিষেধেঽপি নায়ং খণ্ডো গৌঃ কিন্তু মুণ্ড ইতিবদুপপদ্যতে। অথোচ্যতে, প্রতিপন্নে দত্তোপাধৌ যথা নেদং রজতমিতি নিষেধঃ, তথা প্রতিপন্নাত্মোপাধৌ নাহং মনুষ্য ইতি মনুষ্যত্বস্য নিষেধান্মনুষ্যত্বপ্রতীতিরাত্মনি ভ্রান্তিরিতি। তন্ন। যথা সতি খণ্ডো গৌরিতি খণ্ডাকারেণ প্রতিপন্নে গোত্বো-পাধৌ পশ্চান্নায়ং খণ্ড ইতি নিষেধাৎ খণ্ডপ্রতীতেরপি ভ্রান্তিত্ব-প্রসঙ্গাৎ। ন চ বাচ্যং মুণ্ডে খণ্ডো নিষিধ্যতে ন তু গোত্বোপাধাবিতি। মুণ্ডে খণ্ডস্যাপ্রসক্তত্বাৎ। নম্ন খণ্ডব্যক্ত্য-বচ্ছিন্নং গোত্বং প্রতিপন্নোপাধিঃ, ন চ তত্র খণ্ডো নিষিধ্যতে কিন্তু মুণ্ডব্যক্ত্যবচ্ছিন্নে গোত্ব ইতি চেৎ, তর্হি প্রকৃতেঽপি মনুষ্যত্বাবচ্ছিন্ন আত্মা প্রতিপন্নোপাধিঃ, ন চ তত্র মনুষ্যত্বং নিষিধ্যতে কিন্তু ব্রহ্মত্বা-বচ্ছিন্নে আত্মনি। এবং সত্যনুগতেন গোত্বেন খণ্ডমুণ্ডব্যক্তী ইবানুগতেনাত্মনা শারীরব্রহ্মণীসংবদ্ধে ততঃ খণ্ডো গৌরিতি প্রত্যয়বদহং মনুষ্য ইতি প্রত্যয়স্য প্রামাণিকত্বং দুর্বারম্।

পূর্ব্বপক্ষীয়গণের আর একটি দুরাগ্রহ এই যে, তাঁহারা বিবেচনা করিয়া থাকেন যে, জাগরণ ও স্বপ্নাবস্থাতে আমাদিগের নিকট যে ব্রহ্মতত্ত্বের স্ফুরণ হয় না, তাহার কারণ, 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার যে ভ্রমজ্ঞান, তাহাই। তাঁহাদের এরূপ মতও যুক্তিসহ নহে। কারণ, তাঁহাদের নিজ মতই, এইরূপ ভ্রান্তির স্বরূপ কি, তাহা বুঝাইয়া বলিবার সামর্থ্য নাই। অর্থাৎ তাঁহারা যে এই প্রকার জ্ঞানকে ভ্রান্তি বলিয়া থাকেন, তাহা তাঁহাদেরই মতানুসারে অনুপপন্ন হইয়া পড়ে, কারণ, তাঁহাদের মতে যেমন গো-শরীরের কোন এক খণ্ডকে দেখিয়া ইহা 'গো' এইরূপ জ্ঞান, প্রমাণ বলিয়া অঙ্গীকৃত হয়, আবার সেই গো'রই অঙ্গ অবয়বে অর্থাৎ মুণ্ডপ্রদেশে 'মুণ্ডই গো' এরূপ প্রতীতিও হইয়া থাকে এবং সেই জ্ঞানকেও তাঁহারা যথার্থ জ্ঞান বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকেন অর্থাৎ এই দ্বিবিধ জ্ঞানের প্রামাণ্য আছে, এইরূপ সিদ্ধান্ত বশতঃ তাঁহারা যেমন 'গো'-সামান্যের সহিত 'গো'র ভিন্ন ভিন্ন অবয়বের ভেদও আছে, অভেদও আছে, ইহা মানিয়া থাকেন এবং ভেদ ও অভেদ উভয় থাকা নিবন্ধন এই দ্বিবিধ জ্ঞানেরই প্রামাণ্য অঙ্গীকৃত হয়, সেইরূপ

'আমি মনুষ্য' এবং 'আমি ব্রহ্ম' এই দ্বিবিধ জ্ঞানেরই বিষয় যে জীব, সেই জীবের সহিত শরীর ও ব্রহ্ম এই উভয়েরই ভেদ ও অভেদ থাকিতে পারে। সুতরাং 'আমি মনুষ্য' 'আমি ব্রহ্ম' এই দুই প্রকার জ্ঞানই যথার্থ জ্ঞান হইতে পারে। দুইটি যথার্থ জ্ঞানের মধ্যে একটি অপরের বাধক হইবে, ইহা কখনও যুক্তিসিদ্ধ হইতে পারে না। একটি যথার্থ জ্ঞান ও আর একটি ভ্রান্তিজ্ঞান যদি হয়, তবে সে দু'য়ের মধ্যে যথার্থ জ্ঞানটিই বাধক হয় ও ভ্রান্তিজ্ঞানটি বাধ্য হয়। দুইটিই যদি যথার্থজ্ঞান হয়, তাহা হইলে তাহাদিগের মধ্যে বাধ্য-বাধকভাব কখনই থাকিতে পারে না, এই নিয়ম অনুসারে 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার জ্ঞান যদি যথার্থ হয়, তাহা হইলে 'আমি ব্রহ্ম' এই প্রকার যে যথার্থ জ্ঞান, তাহা তাহার বাধক হইতে পারে না; সুতরাং তাঁহাদের মতানুসারে ইহাই সিদ্ধ হয় যে, 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার জ্ঞান জীবের ব্রহ্মস্বরূপপ্রকাশের প্রতিবন্ধক হয় না, প্রত্যুত একই সময়ে ঐ দ্বিবিধ জ্ঞান হইতেও কোন বাধা হইবার সম্ভাবনাও নাই। সুতরাং 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার জ্ঞান আমাদিগের স্বপ্ন ও জাগরণকালে ব্রহ্মরূপে যে আত্মস্ফুরণ, তাহার প্রতিবন্ধক হইয়া থাকে, এই প্রকার যে তাঁহাদিগের উক্তি, তাহাও নিতান্ত নির্যুক্তিক হইয়া পড়ে, এবং তাঁহাদের মতে আর একটি দোষও এই প্রকার হইতে পারে যে, 'গো' খণ্ড নহে, কিন্তু মুণ্ডই 'গো', এই প্রকার বুদ্ধি যেমন তাঁহাদিগের মতে উপপন্ন হয়, সেই প্রকার আমি মনুষ্য নহি, কিন্তু ব্রহ্ম, এই প্রকার যে শাস্ত্রীয় নিষিদ্ধ জ্ঞান, তাহাও উপপন্ন হইতে পারে।

এখন যদি বল, রজতের সঙ্গে মিলিত হইয়া প্রতীয়মান যে ইদমংশ, তাহাকেই অবলম্বন পূর্ব্বক যেমন 'ইহা রজত নহে', এই প্রকার নিষেধ-জ্ঞান হইয়া থাকে, সেই প্রকার 'অহং'রূপে ভাসমান যে আত্মা, তাহা রজতের সঙ্গে মিলিত হইয়া ভাসমান ইদং পদার্থের ন্যায় হয় বলিয়া, সেই আত্মাকেই অবলম্বন করিয়া 'আমি মনুষ্য নহি' নিষেধপ্রতীতি যদি যথার্থ হয়, তাহা হইলে তাহার দ্বারা আত্মার মনুষ্যত্ব বাধিত হয় বলিয়া, আত্মাতে যে মনুষ্যত্বের প্রতীতি, তাহা সুতরাং ভ্রান্তিস্বরূপ হইয়া পড়ে। এই প্রকার পূর্ব্বপক্ষিগণের শঙ্কাও কিন্তু টিকিতে পারে না, কারণ, তাহাই যদি হয়, তাহা হইলে খণ্ডাকারের সহিত প্রতীত যে গোত্বরূপ অংশ, তাহাকেই অবলম্বন করিয়া যেমন 'গোত্ব' খণ্ড নহে' এইরূপ নিষেধপ্রতীতি হয় বলিয়া গোত্বকে অবলম্বন করিয়া যে খণ্ডবুদ্ধি হইয়া থাকে, তাহাও আত্মাতে মনুষ্যত্বের বুদ্ধির

স্থার ভ্রান্তিজ্ঞানই হইয়া পড়ে এবং তাহাই যদি হয়, তাহা হইলে 'খণ্ডই গো' এই প্রকার বুদ্ধিকে তোমরা যে যথার্থ জ্ঞান বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়া থাক, তাহাও যুক্তিসঙ্গত হয় না।

যদি বল, ঐরূপ স্থলে মুণ্ডেতেই খণ্ডের নিষেধ হইয়া থাকে, গো-সামান্তের উপর খণ্ডের নিষেধ হয় না। এরূপ উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, মুণ্ডের উপর খণ্ডের কোন প্রকার প্রসক্তি না থাকা নিবন্ধন তাহাতে খণ্ডের প্রতিষেধও হয় না। যেহেতু, যেখানে যাহা প্রসক্ত, সেখানেই তাহার প্রতিষেধ হইয়া থাকে, যেখানে যাহা প্রসক্ত নহে, সেখানে তাহা প্রতিষেধও হয় না। এখন যদি বল, খণ্ড ব্যক্তি দ্বারা বিশেষিত যে 'গোত্ব', তাহাই 'খণ্ডই গো' এই প্রকার বুদ্ধির প্রতিপন্ন উপাধি অর্থাৎ বিশেষ হয়। সেই খণ্ড বিশেষিত গোত্বের উপর খণ্ডের প্রতিশেধ হয় না, কিন্তু মুণ্ড দ্বারা বিশেষিত যে গোত্ব, তাহাকেই বিশেষ্যভাবে অবলম্বন করিয়া খণ্ডের প্রতিষেধ হইয়া থাকে। ইহাই যদি তোমাদিগের মত হয়, তাহা হইলে ইহার উত্তরস্বরূপে ইহা বলা যাইতে পারে যে, প্রকৃত স্থলেও মনুষ্যত্বের দ্বারা বিশেষিত যে আত্মা, তাহাকেই অবলম্বন করিয়া 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার বুদ্ধি হইয়া থাকে, এবং তাহাই যদি হয়, তবে মনুষ্যত্বের প্রতিষেধ হইতে পারে না। কিন্তু ব্রহ্মত্ব-বিশেষিত আত্মাতে 'আমি মনুষ্য নহি' এই প্রকার প্রতিষেধ হইয়া থাকে, এবং তাহাই যদি হয়, তবে গোত্ব যেরূপ অনুগত, আত্মাও সেরূপ অনুগত হইতেছে। সেই আত্মাতে মনুষ্যত্বের প্রতিষেধ হইতেছে না, কিন্তু, ব্রহ্মত্বের দ্বারা বিশেষিত যে আত্মা, তাহাতেই মনুষ্যত্বের প্রতিষেধ হইতেছে।

তাহাই যদি হয়, তবে অনুগত 'গো'ত্বের সহিত 'খণ্ড' ও 'মুণ্ড' এই ব্যক্তিদ্বয়ের যেরূপ সম্বন্ধ আছে, সেইরূপই অনুগত আত্মার সহিত 'শরীর' ও 'ব্রহ্ম' সম্বদ্ধ হইবে। তাহার ফলে ইহাই দাঁড়াইতেছে যে, 'খণ্ডই গো' এই প্রকার জ্ঞান যেরূপ প্রামাণিক হয়, অর্থাৎ যথার্থ হয়, সেইরূপই 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার যে জ্ঞান, তাহাও তোমাদের মতে যথার্থই হইয়া দাঁড়াইতেছে।

অথ তত্র ব্যবহারানুচ্ছেদাৎ প্রামাণ্যং তব তৎপ্রকৃতেঽপি সমানম্। ত্বন্মতে মোক্ষাবস্থায়ামপি সর্ব্বোপাদানকারণভূতেন ব্রহ্মণা সর্ব্বজ্ঞেনাভিন্নস্য জীবস্য সর্ব্বাত্মতয়া সর্ব্বশরীরেন্দ্রিয়াদ্য-

ভিমানব্যবহারানুচ্ছেদাৎ। জাতিব্যক্তি-কার্য্যকারণগুণ-গুণি-বিশেষণ বিশেষ্যাবয়বাবয়বি-সম্বন্ধানাং ভেদাভেদপ্রযোজকানাং পঞ্চা-নামপ্যভাবাদ্দেহাত্মনোরভেদো ভ্রান্তিরিতি চেদ্ নৈবম্। পঞ্চানামপি সম্ভূয় প্রয়োজকত্বং তাবদ্‌ব্যভিচারদর্শনাদযুক্তম্। একৈকস্য প্রয়োজকত্বে তু প্রয়োজকবাহুল্যগৌরবস্য ত্বয়ৈবাঙ্গী-কৃতত্বাৎ শরীর-শরীরি-সম্বন্ধোঽপি প্রয়োজকঃ কিং ন স্যাৎ। এতস্যাপ্রয়োজকত্বে তথৈবান্যেষামপি তদাপাদয়িতুং শক্যমিতি ন ক্বাপি ভেদাভেদৌ সিধ্যেতাম্। অথাতিপ্রসঙ্গভিয়া পঞ্চস্বেব নির্বন্ধঃ তর্হি শরীরাত্মনোঃ কার্য্যকারণভাবোঽস্তু। ব্রহ্মগত-কারণ-ত্ব-স্য আত্মনি চেতনত্বসাম্যেনোপচরিতুং শক্যত্বাৎ। ননু মুখ্যসম্বন্ধ এব প্রয়োজকঃ তদভাবাদেবাহং মনুষ্য ইতি প্রতীতির্ভ্রান্তিরিতি চেৎ। এবমপি ভ্রান্তির্নামান্তঃকরণপরি-ণামশ্চেদাত্মাশ্রয়াঽবিদ্যা ন স্যাৎ। অন্তঃকরণপরিণাম এবাত্মন্যা-রোপ্যত ইতি চেৎ তথাপ্যন্যথাখ্যাতিবাদিনস্তব মতেঽধিষ্ঠানা-রোপ্যয়োঃ সংসর্গস্য শূন্যত্বাদাত্মাবিদ্যাসম্বন্ধো ন স্যাৎ। অথাত্ম-পরিণামো ভ্রান্তিরিতি চেদ্ ন। আত্মনোঽপরিণামিত্বাৎ। আত্মনোঽপরিণামিত্বমস্মাকমসিদ্ধমিতি চেৎ সত্যম্। তথাপি নিত্যজ্ঞানগুণস্ত্বয়মাত্মা স্বীক্রিয়তে তথা চ তস্মিংস্তিষ্ঠত্যেব জ্ঞানে ভ্রান্তিত্বাকারপরিণামো বক্তব্যঃ। তচ্চ ন যুক্তম্। একজাতীয়-বিশেষগুণদ্বয়স্যাবিনশ্যদবস্থস্যৈকস্মিন্ দ্রব্যে যুগপৎ সমবায়া-যোগাৎ। নহি পটে শৌক্ল্যদ্বয়ং যুগপৎ সমবেতং দৃশ্যতে। তস্মাজ্জাগরস্বপ্নয়োরপ্যনাদ্যনির্ব্বচনীয়াজ্ঞানমেব ব্রহ্মাবরণমভ্যুপ-গন্তব্যম্। নম্বজ্ঞানেন সম্বন্ধে সত্যাত্মনোঽসঙ্গত্বং ভজ্যেতেতি চেদ্ ন। সম্বন্ধস্যাপ্যনাদেরজ্ঞানবৎকল্পিতস্য স্বকার্য্যবদসঙ্গত্বাভঞ্জকত্বাৎ। তদেবংভাবরূপাজ্ঞানমনাত্মানমনাবৃত্ত্যৈব তত্র বিক্ষেপমাত্রং জনয়তি, আত্মানং ত্বাবৃত্য তত্রাহমিদং মমেদমিত্যেবং ব্যবহারযোগ্যান-ধ্যাসানপি জনয়তি।

এখন যদি বল যে, ব্যবহারের অর্থাৎ 'খণ্ডই গৌ' ও 'মুণ্ডই গৌ' এই প্রকার ব্যবহারের উচ্ছেদ দেখা যায় না বলিয়া, ঐ প্রকার প্রত্যয়ের প্রামাণ্য স্বীকৃত হয়, তাহা হইলে আমরা বলিব এই যে, প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ প্রামাণ্যই মানিতে হইবে। অর্থাৎ "আমি মনুষ্য' এ প্রকার ব্যবহারের উচ্ছেদ দেখিতে পাওয়া যায় না বলিয়া, 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার জ্ঞানকেও প্রমাণ বলিয়া অঙ্গীকার করিতে হইবে। তোমার মতে মুক্ত অবস্থাতেও সকল প্রপঞ্চের উপাদানকারণস্বরূপ যে সর্ব্বজ্ঞ ব্রহ্ম, জীব তাহা হইতে অভিন্ন বলিয়া সেই জীবের সর্ব্বাত্মতাই মানিতে হইবে এবং সেই সর্ব্বাত্মভাব প্রযুক্ত সকল শরীর ও ইন্দ্রিয়াদির সহিত তাহার অভেদাভিমানমূলক যে ব্যবহার, তাহার উচ্ছেদ হইতে পারে না। এখন যদি বল, ভেদাভেদরূপ যে তাদাত্ম্য, সেই তাদাত্ম্যের প্রয়োজক পাঁচ প্রকার সম্বন্ধই হইয়া থাকে। যথা—জাতিব্যক্তিভাবরূপ সম্বন্ধ, কার্য্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধ, গুণগুণিভাবরূপ সম্বন্ধ, বিশেষ্যবিশেষণভাবরূপ সম্বন্ধ এবং অবয়বাবয়বিভাবরূপ সম্বন্ধ। দেহ এবং আত্মার পরস্পর এই পাঁচ প্রকার সম্বন্ধের মধ্যে কোন সম্বন্ধই না থাকায় কিন্তু দেহ আত্মার যে পরস্পর অভেদজ্ঞান, তাহাকে ভ্রান্তি বলিয়াই অঙ্গীকার করিতে হইবে।

এ প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, যে পাঁচটি প্রকার সম্বন্ধকে তোমরা ভেদাভেদ বা তাদাত্ম্যের প্রয়োজক বলিয়া থাক, সেই পাঁচটি মিলিত হইয়াই যে তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হইবে, এ কথা বলা যায় না। কারণ, তাহা হইলে তাহাতে ব্যভিচার দেখিতে পাওয়া যায়। (অর্থাৎ 'নীলো ঘটঃ'এইরূপ ভেদাভেদ বা তাদাত্ম্যস্থলে কেবল গুণগুণিভাবই প্রয়োজক হইয়া থাকে, কিন্তু সে স্থলে অবয়বাবয়বিভাব প্রভৃতি যে আর চারটি সম্বন্ধ, তাহা ত থাকে না, সুতরাং ঐ পাঁচটি সম্বন্ধ মিলিত হইয়াই তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হইবে, এরূপ কল্পনা করা সম্ভবপর নহে।) সুতরাং এই পাঁচটি সম্বন্ধ মিলিত না হইয়া প্রত্যেকটিই পৃথক্‌ভাবে তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হয়, ইহাই যখন তোমাকে বাধ্য হইয়া অঙ্গীকার করিতে হইতেছে, তখন, ঐ পাঁচটির প্রত্যেককে পৃথক্ পৃথক্‌ভাবে তাদাত্ম্যের প্রয়োজক বলিয়া কল্পনা করা রূপ যে গৌরব, তাহা ত অপরিহার্য্যই হইল, এবং গৌরবই যখন মানিতে হইল, তখন ঐ পাঁচপ্রকার সম্বন্ধের ন্যায় শরীরশরীরিভাবরূপ আর একটি সম্বন্ধও তাদাত্ম্যের প্রয়োজক বলিয়া কল্পনা করিলে ক্ষতি কি? গৌরব ত মানিতেই হইয়াছে,

শরীরশরীরিভাবরূপ সম্বন্ধকে যদি তাদাত্ম্যের অপ্রয়োজক বলিয়া অঙ্গীকার কর, তাহা হইলে আমরাও বলিব যে, উক্ত পাঁচপ্রকার সম্বন্ধও তাদাত্ম্যের প্রয়োজক না হউক। ইহার ফলে ইহাই দাঁড়াইবে যে, তাদাত্ম্য বা ভেদাভেদপ্রতীতি কোন স্থানেই প্রমাণ বলিয়া পরিগৃহীত হইতে পারিবে না।

এখন যদি বল, অতিপ্রসক্তির ভয় আছে বলিয়া পূর্ব্বপ্রদর্শিত পাঁচপ্রকার সম্বন্ধই তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হইবে, অন্য কোন প্রকার সম্বন্ধ তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হইতে পারে না। এই বিষয়েই যদি তোমার নির্ব্বন্ধাতিশয় থাকে, তাহা হইলে আমরাও বলিব যে, শরীর এবং আত্মা এই উভয়ের মধ্যে তাদাত্ম্যের প্রয়োজক কার্য্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধ বিদ্যমান আছে, এবং সেই কার্য্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধ বশতঃই শরীর ও আত্মার অভেদজ্ঞান অর্থাৎ 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার জ্ঞানও প্রমাণরূপে পরিগৃহীত হইবে।

যদি বল, শরীরের কারণত্ব ব্রহ্মেই আছে, জীবে নাই, কারণ, ব্রহ্মই জগতের উপাদান, জীব নহে। তাহা হইলে আমরা ইহার উত্তরে এইরূপ বলিব যে, ব্রহ্মগত যে শরীরকারণতা, তাহা জীবেতেও উপচরিত হইতে পারে। যদি বল, মুখ্য কার্য্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধই তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হয়, উপচরিত বা কল্পিত যে কার্য্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধ, তাহা তাদাত্ম্যের প্রয়োজক হইতে পারে না। তাহাই যদি হইল, তবে জীব ও দেহ এই উভয়ের মধ্যে মুখ্য অর্থাৎ বাস্তব কার্য্যকারণভাবরূপ সম্বন্ধ নাই বলিয়া 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার তাদাত্ম্যবিষয়ক যে জ্ঞান, তাহা ভ্রমস্বরূপই সিদ্ধ হইতেছে।

এরূপ শঙ্কা নিরাকরণের জন্য এইরূপ উত্তর দেওয়া যাইতে পারে যে, ভ্রান্তি যদি অন্তঃকরণের পরিণাম হয়, তাহা হইলে সেই ভ্রান্তি বা অবিদ্যা যে আত্মাশ্রিত ধর্ম্ম, তাহাও সিদ্ধ হয় না। এখন যদি বল, ভ্রান্তি অন্তঃকরণের পরিণাম হইলেও আত্মাতে তাহা আরোপিত হইয়া থাকে। ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে, তুমি ত অন্যথাখ্যাতি স্বীকার করিয়া থাক, সুতরাং তোমার মতে—অধিষ্ঠান অর্থাৎ ভ্রমের বিশেষ্য এবং আরোপ্য অর্থাৎ ভ্রমের বিশেষণ, এই উভয়ের পরস্পর যে সম্বন্ধ, তাহা বাস্তবিক না থাকায়, তাহা অলীক ছাড়া আর কিছুই নয়। তাহাই যদি হয়, তবে তোমার মতে আত্মার সহিত অবিদ্যার কোন প্রকার সম্বন্ধ হইতেই পারে না।

আর যদি বল, ভ্রান্তি আত্মারই পরিণাম, তাহাও ঠিক নহে, কারণ, আত্মা কূটস্থ নিত্য, সুতরাং তাহা কোন অবস্থাতেই পরিণামী হইতে পারে

না। ইহার উপরেও যদি তোমরা এইরূপ বল যে, আত্মা আমাদিগের মতে অপরিণামী নহে, অর্থাৎ আত্মার পরিণাম আমরা অঙ্গীকার করিয়া থাকি, ইহার উপর আমাদিগের বক্তব্য এই যে, আত্মার জ্ঞানরূপ যে গুণ, তাহা নিত্য। ইহা ত তোমরা অঙ্গীকার কর। তাহাই যদি হইল, তাহা হইলে তোমাকে বলিতে হইবে যে, সেই আত্মাতে নিত্যজ্ঞান বিদ্যমান থাকিতেই ভ্রান্তিরূপ পরিণতি হইতেছে। তাহাই বা কি প্রকারে সম্ভবপর হইবে? একজাতীয় দুইটি বিশেষগুণ স্থিরভাবে একই দ্রব্যে একই সময়ে বিদ্যমান থাকে, এরূপ কল্পনা কিছুতেই সম্ভবপর নহে। কারণ, একই পটে এক সময়ে দুইটি শুক্লতারূপ গুণ বিদ্যমান রহিয়াছে, ইহা ত দেখিতে পাওয়া যায় না।

এই সকল বিচারের দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল যে, জাগরণ এবং স্বপ্ন এই দুইটি অবস্থাতে অনাদি অনির্ব্বচনীয় যে অজ্ঞান, তাহাই ব্রহ্মের আবরণ-স্বরূপ হইয়া থাকে। ইহা অবশ্যই অঙ্গীকার করিতে হইবে। এখন যদি বল, অজ্ঞানের সহিত আত্মার সম্বন্ধ যদি অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে আত্মার যে অসঙ্গরূপতা, তাহা ত থাকে না। এরূপ শঙ্কার উত্তর এই যে,—এই যে আত্মার সহিত অজ্ঞানের সম্বন্ধ, ইহাও অজ্ঞানের ন্যায় অনাদি ও কল্পিত। সুতরাং ইহা আত্মার বস্তুতঃ অসঙ্গরূপতার ব্যাঘাতক হইতে পারে না। কল্পিত সম্বন্ধের দ্বারা আত্মার স্বতঃসিদ্ধ অসঙ্গরূপতা কি প্রকারে ব্যাহত হইবে?

সুতরাং ইহাই সিদ্ধ হইল যে, ভাবরূপ যে অজ্ঞান, তাহা অনাশ্রবস্তুকে আবৃত না করিয়াই তাহাতে কেবল বিক্ষেপমাত্রকে উৎপন্ন করে, আর আত্মাকে আবৃতও করে, এবং তাহাতে 'আমার শরীর' ও 'আমি শরীর' এই প্রকার ব্যবহারের হেতুস্বরূপ যে সকল অধ্যাস বা বিপরীত জ্ঞানরূপ বিক্ষেপ, তাহাদিগকেও উৎপন্ন করিয়া থাকে।

নন্বহমিতি নিরংশশ্চিদাত্মা প্রতীয়তে ন ত্বিদং রজতমিতি-বদংশদ্বয়ানুবিদ্ধং রূপং ততো নায়মধ্যাসঃ। তথেদমিত্যপি শরীরং প্রতীয়তে ন চ তস্যাধ্যস্তত্বং সম্ভবতি। প্রমাণভূতৈ-রিন্দ্রিয়ৈর্গৃহ্যমাণত্বাৎ। অধ্যস্তত্বে চাজ্ঞানবৎ কেবলসাক্ষিপ্রত্যক্ষ-বেদ্যতা স্যাৎ। যদপীদং রজতমিতিবদহং মনুষ্য ইত্যংশদ্বয়-

বস্থেনাধিষ্ঠানারোপ্যভাবঃ প্রতীয়তে তথাপি নাসৌ নিয়তঃ। আত্মন্যুৎক্রান্তে পৃথগপি শরীরস্যোপলম্ভাৎ। ন হ্যধ্যস্তং রজত-মধিষ্ঠানাৎ পৃথগুপলভ্যতে। অথ শরীরোপলম্ভকং মানং ব্যাবহারিকমেব ন তত্ত্বাবেদকমিতি মন্যেথাস্তথাপ্যাত্মন্যধ্যস্তত্বে তত্রৈব লয়ঃ স্যাৎ। ন চ তথা শ্রূয়তে কিন্তু পৃথিবীং শরীরমিতি পৃথিব্যামেব লয়ঃ শ্রূয়তে। ততো নাত্মন্যেতদধ্যস্তম্। তথা মমেদমিত্যপি শরীরব্যতিরিক্তম্, অহংবুদ্ধ্যযোগ্যমহংকর্ত্তৃসম্বন্ধি বস্তুজাতং প্রতীয়তে ন চ তত্রাধ্যাসশঙ্কাপীতি। উচ্যতে। অহমিত্যত্র তাবজ্জড়াংশান্তর্ভাবং প্রতিপাদয়িষ্যামঃ, ততোঽসা-বধ্যাস এব। শরীরস্যাপ্যন্তঃকরণেন্দ্রিয়বদ্দৃশ্যত্বাদধ্যস্তত্বম্ সাধনীয়ম্। অন্তঃকরণেন্দ্রিয়াণাং চাত্মনঃ পৃথক্‌সত্ত্বোপলব্ধ্য-ভাবাৎ অজ্ঞানবৎকেবলসাক্ষ্যপরোক্ষতয়াঽধ্যাসসিদ্ধিঃ। ন চ তেষাং সংসৃষ্টতয়ৈবাধ্যাসো ন স্বরূপেণেতি শঙ্কনীয়ম্। ন তস্য প্রাণা উৎক্রামন্ত্যত্রৈব সমবনীয়ন্ত ইত্যাত্মতত্ত্বাববোধে সত্যাত্মন্যেব লয়শ্রবণাৎ স্বরূপতোঽপ্যধ্যাসসিদ্ধেঃ। শরীরস্যাপি পৃথিবী-দ্বারেণাত্মন্যেব লয় ইত্যবগন্তব্যম্। যদা দেহেন্দ্রিয়াদিবিশিষ্টো ভোক্তাঽধ্যস্তস্তদা তদুপকরণং বাহ্যভোগ্যজাতমধ্যস্তমিতি কিমু বক্তব্যম্। ন হি স্বপ্নমাহেন্দ্রজালকল্পিতস্য রাজ্ঞো রাজ্যোপ-করণং পারমার্থিকং ভবতি। তস্মাদহমিদং মমেদমিত্যেতে ত্রয়োঽপ্যধ্যাসা এব।

এক্ষণে এইরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে,‘অহং’ বা ‘আমি’ বলিলে যে আত্মার প্রতীতি হয়, তাহাতে ত, কোন অংশ প্রকাশিত হয় না অর্থাৎ একমাত্র আত্মস্বরূপ প্রতীত হইয়া থাকে। ‘ইহা রজত’ এই প্রকার যে লোকতঃ ভ্রান্তি প্রসিদ্ধ আছে, তাহাতে যেমন ‘ইহা’ এই একটি অংশ, আর ‘রজত’ এই একটি অংশ, এই অংশদ্বয়ের পরস্পর সম্বন্ধ প্রতীত হয়, ‘অহং’ এই প্রকার জ্ঞানে সেই প্রকার দুইটি অংশ প্রতীত হয় না বলিয়া এবং কেবল-মাত্র এক আত্মাই প্রতীত হয়, এই কারণে প্রসিদ্ধ ভ্রমের সহিত ইহার

বৈলক্ষণ্য থাকায় 'আমি' এই প্রকারের জ্ঞানকে অধ্যাস বলাই যাইতে পারে না।

সেইরূপ আরও দ্রষ্টব্য এই যে—'ইদং' এই প্রকার জ্ঞানেও কেবল শরীরই প্রতীত হয় বা প্রকাশিত হয়, সেই শরীরকেও অধ্যস্ত বলা যাইতে পারে না। কারণ, তাহা ইন্দ্রিয়রূপ প্রমাণের দ্বারা গৃহীত হইয়া থাকে, শরীর যদি অধ্যস্ত বস্তুই হয়, তাহা হইলে তাহা অধ্যস্ত অজ্ঞান যে প্রকার সাক্ষিপ্রত্যক্ষের বেদ্য হয়, শরীরও অধ্যস্ত হইলে তাহাও সাক্ষি-প্রত্যক্ষেরই বেদ্য হওয়া উচিত। ইন্দ্রিয়রূপ প্রমাণের দ্বারা তাহা বেদ্য হইবে কেন?

যদ্যপি 'ইহা রজত' এই প্রকার অধ্যাসের ন্যায় 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার অধ্যাসও হইয়া থাকে, এবং সেই অধ্যাসে 'ইহা রজত' এইরূপ ভ্রমের ন্যায় অধিষ্ঠানও আরোপ্য অর্থাৎ বিশেষ্য ও বিশেষণ এই দুই অংশেরই প্রতীতি হইয়া থাকে, ইহা সত্য, কিন্তু তাহা হইলেও এইরূপ দুই অংশের প্রতীতি নিয়তভাবে হয় না। কোন স্থলে এইরূপ হয়, আবার কোন স্থলে একটি অংশেরই প্রতীতি হয়, অর্থাৎ 'অহং' এইরূপ জ্ঞানকালে কেবল আত্মারই প্রতীতি হয়, মনুষ্যত্ব প্রভৃতি অধ্যস্তধর্ম্মের প্রতীতি হয় না। মরণের পরও শরীরের পৃথগ্‌ভাবে উপলব্ধি হয় দেখিতে পাওয়া যায়। শরীর যদি আত্মাতে অধ্যস্ত হইত, তাহা হইলে অধিষ্ঠানস্বরূপ আত্মাকে পরিত্যাগ করিয়া, স্বতন্ত্রভাবে মরণের পর অন্য লোকের পক্ষে ইহার পৃথক্ প্রতীতি হইতে পারিত না। কারণ, শুক্তিরজত স্থলে দেখা যায় যে, শুক্তিতে অর্থাৎ 'ইদমংশে' অধ্যস্ত যে রজত, অধিষ্ঠানকে পরিত্যাগ করিয়া তাহার পৃথক্-ভাবে প্রতীতি হয় না।

ইহার উপর যদি এই কথা বল যে, যে প্রমাণের দ্বারা আমরা শরীরের উপলব্ধি করিয়া থাকি, তাহা ব্যবহারিক প্রমাণ, সুতরাং তাহা পারমার্থিক প্রমাণ হইতে পারে না। ইহার উপর বক্তব্য এই যে, শরীর যদি আত্মার উপর অধ্যস্ত হইত, তবে শরীরের লয়—আত্মাতেই হইত। বাস্তবিক কিন্তু শ্রুতি তাহা বলে না, শ্রুতি বলিয়া থাকে যে, শরীর পৃথিবীতেই লয়প্রাপ্ত হয়. সেই শ্রুতিটি এই "পৃথিবীং শরীরং" অর্থাৎ শরীর পৃথিবীকে প্রাপ্ত হয়, অর্থাৎ পৃথিবীতেই শরীরের লয় হয়। এই শ্রুতির প্রামাণ্য অনুসারে ইহাই সিদ্ধ হয় যে, শরীর আত্মাতে অধ্যস্ত হইতে পারে

না। আরও দেখ, 'আমার ইহা' এইরূপ যে আমাদিগের জ্ঞান হইয়া থাকে, সেই জ্ঞানে যে সমুদয় বস্তু প্রতীতি হইয়া থাকে, সেই সকল বস্তু অনেক স্থলেই শরীর হইতে ভিন্ন, তাহাতে আমাদিগের অহংবুদ্ধিও হয় না। কিন্তু 'আমি কর্ত্তা' এই ভাবে প্রতীত যে কর্ত্তা, তাহার] সঙ্গে সম্বন্ধ-যুক্ত অনেক বস্তুই এই প্রকার প্রতীতিতে ভাসমান হয়, সেই সকল বস্তু বিষয়ে অধ্যাসের শঙ্কাও আমাদিগের হয় না।

এই সকল শঙ্কার উপর এইরূপ উত্তর হইয়া থাকে যে, আমাদিগের 'অহং' এই প্রকার যে বুদ্ধি হইয়া থাকে, সেই বুদ্ধিতে শুদ্ধ আত্মার স্বরূপ প্রকাশ পায় না। কিন্তু তাহাতে জড়াংশেরও প্রকাশ হইয়া থাকে। এই কথা আমরা অগ্রে যাইয়া ভাল করিয়া বুঝাইব। সেই কারণে আমাদিগের 'অহং' এই প্রকার যে জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা অধ্যাসই হইয়া থাকে, ইহা সিদ্ধ হইল। অন্তঃকরণ এবং ইন্দ্রিয় দৃশ্য অর্থাৎ জ্ঞানের বিষয় বলিয়া যেরূপ অধ্যস্ত বলিয়াই সিদ্ধ হয়, শরীরও সেই প্রকার দৃশ্য বলিয়া অধ্যস্তই হইয়া থাকে, ইহাও বুঝিতে হইবে।

অন্তঃকরণ এবং ইন্দ্রিয়সমূহে আত্মা হইতে সম্পূর্ণভাবে পৃথগ্‌রূপে আমাদিগের প্রত্যক্ষবিষয়তা না থাকায়, ইহারাও অজ্ঞানের ন্যায় কেবল সাক্ষিপ্রত্যক্ষের দ্বারাই প্রকাশিত হয় বলিয়া ইহাদিগেরও অধ্যাসসিদ্ধি হইয়া থাকে। এই অন্তঃকরণ ও ইন্দ্রিয় প্রভৃতি অধ্যস্তবস্তুসমূহের যে অধ্যাস, তাহাও সংস্পৃষ্টত্বরূপই হয়, স্বরূপত হয় না, এ প্রকার শঙ্কা করা উচিত নহে, কারণ, "তাহার অর্থাৎ ব্রহ্মবিদের প্রাণ উৎক্রান্ত হয় না, কিন্তু আত্মাতেই সম্যক্‌প্রকারে বিলীন হইয়া যায়।" এই প্রকার শ্রুতির দ্বারা আত্মতত্ত্বের সাক্ষাৎকার হইলে আত্মাতেই প্রাণ প্রভৃতির লয় হইয়া থাকে, ইহা প্রতিপাদিত হইতেছে বলিয়া এই সকল বস্তু স্বরূপতই যে আত্মার উপর অধ্যস্ত হইয়া থাকে, তাহা সিদ্ধ হইতেছে। শরীরের ও পৃথিবীর দ্বারা আত্মাতেই লয় হইয়া থাকে, এই প্রকার বুঝিতে হইবে। যখন দেহ ও ইন্দ্রিয় প্রভৃতি বিশিষ্ট—ভোক্তাই অধ্যস্ত বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে, তখন তাহার উপকরণস্বরূপ যে বাহ্য ভোগ্যসমূহ, তাহারাও যে অধ্যস্তই হইবে, এ বিষয়ে অধিক আর কি বক্তব্য আছে?

স্বপ্ন ও মহান্‌ ইন্দ্রজালের দ্বারা যে রাজ্য কল্পিত হইয়া থাকে, তাহার রাজ্যের উপকরণসমূহ কখনই পারমার্থিক হইতে পারে না, স্বপ্নাদিকল্পিত

রাজার ন্যায় সেই সকল বস্তুও অধ্যস্ত বা পরিকল্পিতই হইয়া থাকে। এই সকল যুক্তির দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল যে, আমি, ইহা, এবং 'আমার ইহা' এইরূপে প্রকাশমান বস্তুত্রয়ের ত্রিবিধ জ্ঞান অধ্যাসই হইয়া থাকে।

ন চ কেবলধর্ম্মাধ্যাসেঽপি বিবদিতব্যম্। বধিরোঽহমিত্যত্রেন্দ্রিয়ধর্ম্মস্য কেবলবাধির্যস্যাত্মন্যধ্যাসদর্শনাৎ।

জ্ঞানাধ্যাসস্বর্থাধ্যাসাবিনাভূতত্বান্ন পৃথক্ সাধনীয়ঃ। তদিত্থমনুভবারূঢ়োঽধ্যাসোঽপলপিতুমশক্য ইতি সিদ্ধম্।

গুরুশিষ্যৌ বাদিনৌ বা—শাস্ত্রে তত্ত্ববিচারকৌ।
তত্র শিষ্যং প্রতি গুরুঃ—পূর্ব্বমধ্যাসমুক্তবান্॥
বিবদন্তেঽত্র যেঽধ্যাসে তানুদ্দিশ্যাথ লক্ষণম্।
সম্ভাবনাপ্রমাণং চ কথ্যতেঽধ্যাসসিদ্ধয়ে॥

আত্মাতে দেহ প্রভৃতি ধর্ম্মীর স্বরূপতঃ অধ্যাস যেরূপ সিদ্ধ হইল, সেইরূপ তাহাতে কেবল দেহাদি ধর্ম্মেরও যে অধ্যাস হইয়া থাকে, তদ্বিষয়ে বিবাদ করিবার কিছুই নাই, কারণ, 'আমি বধির' এই প্রকার ব্যবহারের স্থলে ইন্দ্রিয় ধর্ম্ম যে বধিরতা, কেবল তাহারই আত্মাতে অধ্যাস হইয়া থাকে, এই প্রকার দেখা যায়। জ্ঞানাধ্যাসকে সিদ্ধ করিবার জন্য পৃথক্ সাধন উপন্যাসের কোন আবশ্যকতাই নাই। কারণ, জ্ঞানাধ্যাস অর্থাধ্যাসেরই অবিনাভূত অর্থাৎ অর্থাধ্যাস সিদ্ধ হইলেই জ্ঞানাধ্যাস নিয়ত হইয়াই থাকে।

এই ভাবে আমাদিগের অনুভবসিদ্ধ যে অধ্যাস, কিছুতেই তাহার নিবারণ করা যায় না।

যেখানে তত্ত্ববিচারের জন্য গুরু এবং শিষ্য এই উভয়েই অধ্যাসবিষয়ে বাদবিচারে প্রবৃত্ত হয়েন, সে স্থলে কিরূপ বাদবিচার অবলম্বন করিলে অধ্যাসবিষয়ে শাস্ত্রের তত্ত্ব নির্ণীত হয়, তাহাই দেখাইবার জন্য গুরু শিষ্যের প্রতি যাহা বলিতে পারেন, তাহাই এ পর্য্যন্ত অধ্যাসবিষয়ে শিষ্যকে লক্ষ্য করিয়া গুরুর উপদেশবাক্যের রীতি-অবলম্বনে কথিত হইয়াছে। এক্ষণে যাঁহারা অধ্যাসবিষয়ে বিবাদ করিয়া থাকেন, তাঁহাদিগকেও

তত্ত্ব বুঝাইবার জন্য অধ্যাসের লক্ষণ, তদ্বিষয়ে যুক্তি ও প্রমাণ পৃথগ্‌ভাবে দেখান হইতেছে।

নন্বু সর্ব্বত্র লক্ষণেন লক্ষ্যমিতরস্মাদ্‌ব্যাবর্ত্ত্যতে সম্ভাবনয়া চ তস্য স্বদেশকালোপাধাবসংভাবনাবুদ্ধির্নিরস্যতে প্রমাণেন চ তৎসদ্‌ভাবঃ সাধ্যতে, তথা চাত্রাধ্যাসসাধনায়োপন্যসিষ্যমাণানি প্রত্যক্ষানুমানব্যবহারান্যথানুপপত্ত্যাগমাখ্যানি প্রমাণান্যেবার্থাদ্‌-ধ্যাসস্যান্যব্যাবৃত্তাবসংভাবনানিরসনে চ পর্য্যবস্যন্তি। অব্যাবৃত্তস্যা-সংভাবিতস্য চাধ্যাসস্য প্রমাতুমশক্যত্বাৎ। অতো ন লক্ষণসম্ভা-বনে প্রমাণাৎপৃথগ্‌ বর্ণনীয়ে ইতি চেদ্‌ মৈবম্‌। দ্বিবিধো হি হ্যত্রা-ধ্যাসাকারঃ। অন্যস্যান্যাত্মতা মিথ্যাত্বং চেতি। তত্রান্যস্যা-ন্যাত্মতায়াঃ সাধকত্বেনোপন্যসিষ্যমানৈঃ প্রত্যক্ষাদিভির্ন মিথ্যাত্ব-মনুভবিতুং শক্যতে। মিথ্যাত্বস্যেদং রজতমিত্যত্র বাধানুপপত্তি-গম্যত্বাৎ। ইহ চ বাধাভাবাৎ। নন্বত্রাপি বাধনিমিত্তমিতরেতর-বিবেকমন্তরেণান্যস্যান্যাত্মতাবভাসোঽয়মিত্যবগন্তুমশক্যত্বাদস্ত্যেব বাধ ইতি চেদ্‌ মৈবম্‌। যৌক্তিকবাধে সত্যপি ভ্রান্তি-প্রতিভাসোচ্ছেদিনোঽপরোক্ষবাধস্যাভাবেন মিথ্যাত্বাধ্যবসায়-স্যাস্পষ্টত্বাৎ। অতস্তস্য স্পষ্টীকরণায় লক্ষণমেব বক্তব্যম্‌। তথা লোকে জ্ঞানেনাপ্রামাণ্যহেতুরহিতেনাবগতেঽপি ঔৎ-পাতিকসবিতৃসুষ্যাদাবসংভাবনাদর্শনাদত্রাপি আত্মন্যবিষয়ত্বা-সঙ্গত্বসাদৃশ্যাভাবাদীনামধ্যাসবিরোধিধর্ম্মাণামুপলম্ভাদসম্ভাবনাবুদ্ধি-র্জায়তে। ন চ বাচ্যং আত্মন্যবিষয়াদিরূপেঽনবগতে সতি নাসম্ভাবনাবুদ্ধিঃ অবগতে তু নাধ্যাস এব তিষ্ঠতীতি। পরোক্ষা-বভাসস্যাসম্ভাবনাবুদ্ধিহেতুত্বাৎ। তাবতা চাপরোক্ষাধ্যাসা-ঽনিবৃত্তেঃ। তস্মাদসম্ভাবনানিরাসায় প্রমাণাৎ পৃথগেব সম্ভাবনাপি বক্তব্যৈব। তথা চান্যৈরপি লক্ষণসম্ভাবনাপূর্ব্বকত্বং প্রমাণস্যোক্তম্‌।

মানাধীনা মেয়সিদ্ধির্মানসিদ্ধিশ্চ লক্ষণাৎ।
তচ্চাধ্যক্ষাদিমানেষু গীর্বাণৈরপ্যবারণম্ ॥
সংভাবিতঃ প্রতিজ্ঞায়াং পক্ষঃ সাধ্যেত হেতুনা।
ন তস্য হেতুভিস্ত্রাণং—উৎপতন্নেব যো হতঃ ॥

ইতি

যদি বল, সকল স্থলেই লক্ষণের দ্বারা লক্ষ্যবস্তুকে ইতরবস্তু হইতে পৃথক্ করা যায়, তাহার পর সম্ভাবনার দ্বারা স্বীয় দেশ, কাল ও উপাধিতে যে অসম্ভাবনা বুদ্ধি, তাহাও নিরাকৃত হয়, প্রমাণের দ্বারা তাহার সদ্‌ভাবও সাধিত হইয়া থাকে। ইহাই যদি সর্ব্বস্বীকৃত নিয়ম হয়, তবে অধ্যাসবিষয়ে সাধকরূপে যে কয়টি প্রমাণের উপন্যাস পরে করা হইতেছে, তাহা প্রত্যক্ষ অর্থাৎ অনুমান, ব্যবহারের অন্যথা অনুপপত্তি ও আগম—এই চার প্রকার প্রমাণই, ফলতঃ অধ্যাসকে তদিতর বস্তু হইতে পৃথক্ করিতে সমর্থ হইয়া থাকে, এবং সেই অধ্যাসবিষয়ে যে অসম্ভাবনাবুদ্ধি, তাহাকেও দূর করিতে সমর্থ হয়।

অধ্যাস যদি বস্তন্তর হইতে পৃথক্‌কৃত না হয় এবং তাহা যদি অসম্ভাবিত হয়, তাহা হইলে প্রমাণ-উপন্যাসের দ্বারা তাহার সিদ্ধি করাও অসম্ভব হইয়া থাকে। এই কারণে অধ্যাসবিষয়ে প্রমাণ কি, তাহারই বর্ণনা করা উচিত, পৃথগ্‌ভাবে তাহার লক্ষণ এবং সম্ভাবনা বর্ণন করিবার কোন আবশ্যকতা নাই।

এই প্রকার—লক্ষণ ও সম্ভাবনাবিষয়ক নিরর্থকতার আশঙ্কাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, প্রকৃতস্থলেও অধ্যাসের আকার দ্বিবিধ,—প্রথম অন্যের অন্যাত্মতা, দ্বিতীয় মিথ্যাত্ব। এই উভয়ের মধ্যে, অন্যের অন্যাত্মতারূপ যে অধ্যাস, তাহাকে সিদ্ধ করিবার জন্য যে সকল প্রমাণের উপন্যাস পরে করা হইবে, সেই সকল প্রত্যক্ষাদি প্রমাণের দ্বারা মিথ্যাত্বের অনুভব সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, 'ইহা রজত' এইরূপ ভ্রান্তিস্থলে আরোপিত রজতের যে মিথ্যাত্ব, তাহা বাধ ও অনুপপত্তি এই উভয়ের দ্বারাই সাধিত হইয়া থাকে। (অর্থাৎ শুক্তি রজত হইতে ভিন্ন হইলেও তাহাতে যে রজত-তাদাত্ম্য আছে, তাহাই 'ইহা রজত' এই প্রকার বুদ্ধির দ্বারা গৃহীত হয়। সেই গৃহীতরজতের যে মিথ্যাত্ব বা অনির্ব্বচনীয়ত্ব

কিন্তু 'ইহা রজত' এইরূপ প্রতীতির দ্বারা প্রকাশিত হয় না, 'ইহা রজত নহে' এই যে পরবর্ত্তী বাধজ্ঞান, অথবা এখানে রজত থাকিতে পারে না, এই প্রকার যে অনুপপত্তিজ্ঞান, তাহার দ্বারাই রজতের মিথ্যাত্ব সাধিত হইয়া থাকে,) প্রকৃত অধ্যাসস্থলে কিন্তু সেই প্রকার বাধ দেখিতে পাওয়া যায় না।

যদি বল, বাধের নিমিত্ত হইতেছে ইতরেতর বিবেক, অর্থাৎ পরস্পরের বৈলক্ষণ্য নিশ্চয়। সেই ইতরেতর বিবেক না থাকিলে ইহা যে অন্যের অন্যাত্মতাবভাস অর্থাৎ যে বস্তু যাহা নহে, তাহারই তদ্রূপে প্রকাশ, ইহা বুঝিতে পারা যায় না বলিয়া, নিশ্চয়ই এ স্থলে বাধ আছে, ইহা মানিতে হইবে।

এই প্রকার শঙ্কাও ঠিক নহে, কারণ, এইরূপ বাধকে যৌক্তিকবাধ বলে, প্রকৃতস্থলে এইরূপ যৌক্তিকবাধ থাকিলেও ভ্রান্তিপ্রতিভাসকে উচ্ছেদ করিতে সমর্থ যে প্রত্যক্ষবাদ, তাহা না থাকায় প্রকৃতস্থলে মিথ্যাত্বের যে অধ্যবসায়, তাহা অস্পষ্টই হইয়া থাকে, এই কারণে তাহার স্পষ্টীকরণার্থ তাহার লক্ষণই প্রথম বক্তব্য। লোকেও এই প্রকার দেখিতে পাওয়া যায় যে, যে জ্ঞানের উপর কোন প্রকার অপ্রামাণ্যের কারণ আছে, এ প্রকার সম্ভাবনাও নাই, আমাদিগের সেই চাক্ষুষজ্ঞানের দ্বারা যখন আমরা সূর্য্যমণ্ডলের মধ্যে ঔৎপাতিক ছিদ্র দর্শন করি, সে স্থলেও আমাদিগের অসম্ভাবনাবুদ্ধি হইয়া থাকে, অর্থাৎ সূর্য্যমণ্ডলের মধ্যে ছিদ্র থাকার সম্ভাবনা নাই। এই প্রকার অসম্ভাবনাবুদ্ধিও যেমন আমাদিগের হইয়া থাকে। সেইরূপ দেহাত্মাধ্যাসস্থলেও আত্মাতে বিষয়ত্ব, অসঙ্গত্ব ও সাদৃশ্যের অভাব প্রভৃতি অধ্যাসের বিরুদ্ধধর্ম্মের উপলব্ধি হয় বলিয়া অধ্যাসবিষয়ে অসম্ভাবনা-বুদ্ধিও স্বতঃই হইয়া থাকে। আত্মা অবিষয়, এ প্রকার বুদ্ধি যখন না থাকে, সে অবস্থায় অধ্যাসবিষয়ে অসম্ভাবনাবুদ্ধি হইতে পারে না। আর আত্মাকে অবিষয় বলিয়া বুঝা যাইলে অধ্যাসই থাকিতে পারে না।

এইরূপ উক্তিও ঠিক নহে, কারণ, পরোক্ষ অবভাস হইতে অসম্ভাবনা-বুদ্ধি উৎপন্ন হইয়া থাকে। অসম্ভাবনাবুদ্ধি হইলেই যে অপরোক্ষ অধ্যাস নিবৃত্ত হয়, তাহা নহে। এই কারণে অসম্ভাবনাবুদ্ধি নিরাকরণের জন্য প্রমাণ হইতে পৃথক্ যে সম্ভাবনাবুদ্ধিও আছে, তাহাও দেখাইতে হইবে। সেই জন্যই অন্য আচার্য্যগণও লক্ষণ এবং সম্ভাবনার পরে প্রমাণের উপন্যাস হইয়া থাকে, ইহা দেখাইয়াছেন।

যথা—প্রমাণের দ্বারা প্রমেয়ের সিদ্ধি হইয়া থাকে। প্রমাণের সিদ্ধি কিন্তু লক্ষণ হইতে হইয়া থাকে। প্রত্যক্ষাদি সকল প্রমাণেই এইরূপ হইয়া থাকে। দেবতারাও এইরূপ সিদ্ধান্তের খণ্ডন করেন না। প্রতিজ্ঞাতে পক্ষ যদি সাধ্যবিশিষ্টরূপে সম্ভাবিত হয়, তবেই তাহা হেতুর দ্বারা সাধিত হয়, যে বস্তু উৎপত্তিকালেই বাধিত হয়, অর্থাৎ অসম্ভাবিত হয়, হেতুসমূহের দ্বারাও তাহার সিদ্ধি করা কখনও সম্ভবপর নহে।

তত্রাপি লক্ষণপূর্ব্বিকা সম্ভাবনা। লক্ষণেন হি ব্যাবৃত্তস্বরূপে উপস্থাপিতে পশ্চাদিদং সম্ভাব্যতে ন বেতি বিচারো যুজ্যতে। অন্যথা নির্ব্বিষয়ো বিচারঃ স্যাৎ। ততো লক্ষণমেব প্রথমং বক্তব্যম্। তদুচ্যতে, দ্বিবিধো হ্যধ্যাসো জ্ঞানবিশিষ্টোঽর্থোঽর্থবিশিষ্টং জ্ঞানং চেতি। তত্রার্থস্য তাবৎ স্মর্য্যমাণ-সদৃশোঽন্যাত্মনাঽবভাস্যমানোঽন্যোঽর্থোঽধ্যাস ইতি লক্ষণম্। জ্ঞানস্য তু স্মৃতিসমানোঽন্যস্যান্যাত্মতাবভাসোঽধ্যাস ইতি ॥

তাহাদিগের মধ্যে সম্ভাবনা লক্ষণপূর্ব্বকই হইয়া থাকে। লক্ষণের দ্বারা লক্ষ্যবস্তু ইতরবস্তু হইতে পৃথগ্‌ভাবে উপস্থাপিত হইলে, পশ্চাৎ এরূপ বস্তু সম্ভবপর কি না, এইরূপ বিচার যুক্তিযুক্ত হইয়া থাকে। এরূপ না হইলে বিচার নির্ব্বিষয়কই হয়। সেই কারণে প্রথমতঃ লক্ষণই বলা উচিত। তাহাই বলা যাইতেছে। অধ্যাস দুই প্রকার হইয়া থাকে। প্রথম—জ্ঞানবিশিষ্ট অর্থ। দ্বিতীয়—অর্থবিশিষ্টজ্ঞান, এই দ্বিবিধ অধ্যাসের মধ্যে অর্থ-রূপ যে অধ্যাস, তাহার লক্ষণ এইরূপ হইবে যে, স্মর্য্যমাণ বস্তুর সদৃশ—অন্য-স্বরূপে অবভাস্যমান যে অন্য অর্থ, তাহাই অধ্যাস। দ্বিতীয় যে অধ্যাস অর্থাৎ জ্ঞানরূপ অধ্যাস, তাহার লক্ষণ এইরূপ হইবে যে, স্মৃতির সদৃশ অন্যের অন্যরূপতার অবভাসই অধ্যাস।

নন্বিদং রজতম্ ইত্যত্র চক্ষুরাদিপ্রমাণাভাবাৎ পারিশেষ্যাৎ স্মর্য্যমাণমেব রজতং ন পুনস্তৎসদৃশমিত্যখ্যাতিবাদিন আহুরিতি চেদ্ নৈবম্। পুরোবস্থিতত্বেনাবভাসমানত্বাৎ। ন চেদমংশস্যৈব তথাঽবভাসো ন রজতস্যেতি মন্তব্যম্। যথা সম্যক্‌স্থলেষ্বিদং

রজতময়ং ঘট ইত্যাদিম্বিতরেতরসংসৃষ্টৌ সামান্যবিশেষা-বপরোক্ষাবভাসেতে তথেহাপি প্রতিভাসাৎ। অথ মতং সামান্য-বিশেষয়োর্নৈরন্তর্য্যেণ প্রতিভাসাত্তথা ব্যবহারঃ ন তু সংসর্গ সংবিৎ-সদ্‌ভাবাদিতি। তন্ন। পরমার্থস্থলাদীষন্ন্যূনতায়া অপ্যদর্শনাৎ। পুরোবর্ত্তিরজতাভাব এব ন্যূনতেতি চেন্ন ন। কিমপরোক্ষ-সম্যবদভাবাদরজতাভাবনিশ্চয়ঃ, কিং বা নেদং রজতমিতি বাধক-জ্ঞানাৎ। নাদ্যঃ। সম্বিদভাবস্যৈবাসংপ্রতিপত্তেঃ। অর্থাভাবেনৈব সম্বিদভাবনিশ্চয়ে স্যাদন্যোন্যাশ্রয়তা। তস্মাদপরোক্ষসংবিৎ-সদ্‌ভাবাদেব পুরোবর্ত্তিরজতসত্তাঽভ্যুপগন্তব্যা। ন চ বৈপরীত্যেন অর্থসত্তানিশ্চয়াধীনঃ সংবিৎসত্তানিশ্চয় ইতি বাচ্যম্। তথা সত্যর্থনিশ্চয়োঽপি তথৈব নিশ্চয়ান্তরাধীন ইত্যনবস্থাপ্রসঙ্গাৎ। তস্মাৎ সংবিন্নিশ্চয়ঃ স্বতএব তদধীনা, চার্থসত্তা। নাপি দ্বিতীয়ঃ। ইদং রজতমিতি পূর্ব্বজ্ঞানেন বিরুদ্ধস্যোত্তরজ্ঞানস্য বাধাসামর্থ্যাৎ। তর্হ্যুত্তরজ্ঞানস্য কা গতিরিতি চেৎ। পূর্ব্ব-জ্ঞানস্য ত্বন্মতে যা গতিঃ সৈব ভবিষ্যতি। যথা ত্বয়েদং রজত-মিত্যত্রেদমাকাররজতাকারয়োরবিবেকঃ কল্পিতঃ, তথা নিষেধেঽ-প্যবিবেক এব ন তু সংসর্গসংবিদিতি কিং ন কল্প্যতে। ব্যবহারসংবাদজ্ঞানান্নিষেধসংসর্গসংবিদস্তীতি নিশ্চীয়তইতি চেৎ তর্হি সংবিদঃ স্বপ্রকাশত্বং হীয়েত। বিপ্রতিপন্নং প্রত্যেবৈবং প্রসাধনান্ন মমাপসিদ্ধান্ত ইতি চেত্তথাপ্যনবস্থা দুষ্পরিহরা। ন চ পুরোবর্ত্তিরজতাভাবঃ সর্ব্বসম্প্রতিপন্ন ইতি বাচ্যম্। যথাপ্রতিভাস-মেব মিথ্যারজতস্য শুক্তিজ্ঞানেন নিরসনযোগ্যস্যাস্মাভি-রভ্যুপগমাৎ।

যদি বল, 'ইহা রজত' এইরূপ ভ্রান্তিস্থলে চক্ষুঃ প্রভৃতি প্রমাণের সহিত সম্বন্ধ না থাকায় যে রজত প্রতীত হইয়া থাকে, তাহা পূর্ব্বানুভূত এবং তৎকালে স্মর্য্যমাণ। বস্তুতঃ সত্যরজ সদৃশ কোন রজত যে :স স্থলে উৎপন্ন হয়, ইহা সম্ভবপর নহে, এইর ।।াতিবাদী নামে প্রসিদ্ধ

দার্শনিকগণ বলিয়া থাকেন। এইরূপ মতও ঠিক নহে। কারণ, 'ইহা রজত' এইরূপ প্রত্যক্ষ ভ্রান্তিস্থলে, আমার সম্মুখে অবস্থিত রজত প্রতীত হইতেছে, এই প্রকার বুদ্ধি আমাদিগের হইয়া থাকে বলিয়া, সে স্থলে নূতন রজত অঙ্গীকার করিতেই হইবে। এই প্রকার বোধ 'ইদং' অংশকেই অবলম্বন করিয়া হইয়া থাকে, ইহার দ্বারা রজত বিষয়ীকৃতই হয় না। এ প্রকারও মানিয়া লইতে পারা যায় না। যেমন সত্যস্থলে 'ইহা রজত' 'ইহা ঘট' এইরূপ জ্ঞান হইলে সেই জ্ঞানের বিশেষ্য ও বিশেষণ পরস্পর সংস্পৃষ্টভাবে প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, ভ্রান্তিজ্ঞানস্থলেও সেইরূপই প্রতিভাস হইয়া থাকে। (অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞানস্থলে যেমন 'ইহা রজত' বলিলে রজত এবং ইদং অংশের তাদাত্ম্য প্রতীত হয়, ভ্রান্তিস্থলেও সেই প্রকারই ইদং ও রজতাংশের তাদাত্ম্যই প্রতীত হইয়া থাকে। ইহা সকলকেই স্বীকার করিতে হইবে) তাহাই যদি হইল, তবে অখ্যাতিবাদ যে নির্যুক্তিক, তাহা বলিতেই হইবে। (অখ্যাতিবাদ বলিলে আমরা কি বুঝি ? আমরা বুঝি—বিশেষ্য-বিশেষণের যে সংসর্গ প্রমা-জ্ঞান-স্থলে প্রতীত হইয়া থাকে, 'ইদং রজতং' এইরূপ ভ্রমস্থলে সেইরূপ 'ইদং' ও রজতের তাদাত্ম্যরূপ যে সম্বন্ধ, তাহার খ্যাতি বা প্রকাশ হয় না, ইহাই হইল অখ্যাতিবাদীর বক্তব্য) প্রকৃতস্থলে যখন দেখা যাইতেছে যে, সত্যরজতস্থলেও যেমন ইদং ও রজতের যেরূপ তাদাত্ম্য প্রকাশ পায়, ভ্রান্তিব্যবহারস্থলেও সেইরূপ সম্বন্ধই পাইয়া থাকে, এই কারণে ভ্রান্তিস্থলেও পুরোবর্ত্তিরূপে রজত যে প্রকাশ হইয়া থাকে, তাহা সকলকেই স্বীকার করিতে হইবে।

অখ্যাতিবাদীদিগের মতানুসারে কেহ যদি এই কথা বলেন যে, ভ্রান্তি রজতস্থলে সামান্য যে ইদং অংশ ও বিশেষ যে রজতাংশ, এই দুইটি অংশের একই জ্ঞানে প্রকাশ হয় না ; কিন্তু একই সময়ে উৎপন্ন এই দুইটি জ্ঞান হইয়া থাকে বলিয়াই আমরা ঐরূপ ব্যবহার করি। এইরূপ ব্যবহার বিশেষ্য-বিশেষণের সম্বন্ধবোধমূলক নহে। কিন্তু বিশেষ্যজ্ঞান ও বিশেষণজ্ঞান, এই দুইটি জ্ঞানের যুগপৎ উৎপত্তিরূপ যে নৈরন্তর্য্য, তন্নিবন্ধনই ইহা রজত এই প্রকার ব্যবহার হইয়া থাকে। ইহাই হইল অখ্যাতিবাদিগণের বক্তব্য। তাঁহাদের মতে ভ্রান্তিজ্ঞান বলিয়া কোনও বস্তু অঙ্গীকৃত হয় না, জ্ঞানমাত্রই তাঁহাদিগের মতে যথার্থ বা অবাধিত হয়।

এই প্রকার অখ্যাতিবাদিগণের মতও কোন প্রকারে যুক্তিসিদ্ধ হইতে

পারে না, কারণ, সত্যরজতস্থলে আমাদিগের যেরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে, সেই প্রতীতি হইতে মিথ্যারজতস্থলে উৎপন্ন প্রতীতির কোন প্রকার ন্যূনতা বা বৈলক্ষণ্য আমাদিগের জ্ঞানের গোচর হয় না। যদি বল, আমাদিগের সম্মুখে রজত না থাকাই ঐ প্রতীতির ন্যূনতা, তাহাও ঠিক নহে। কারণ, এই যে রজতের অভাব আছে, এরূপ নিশ্চয়ের কথা যে তোমরা বলিতেছ, সেই নিশ্চয় হইবার কারণ কি? রজতের প্রত্যক্ষ-জ্ঞান হইতেছে না বলিয়া রজতাভাবের নিশ্চয় হয়? অথবা পরে ইহা রজত নয়, এই প্রকার বাধ দেখিয়া ঐ স্থলে রজতাভাবের নিশ্চয় হইয়া থাকে?

যদি বল, রজতের প্রত্যক্ষ হয় না বলিয়াই উক্তস্থলে রজতের অভাব আছে, এইরূপ নিশ্চয় হয়। তাহা হইতে পারে না, কারণ, ঐ স্থলে রজতের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয় না, এরূপ স্বীকার করা যায় না। কারণ, সে স্থলে আমরা রজত দেখিতেছি, এই প্রকার প্রত্যক্ষ অনুভবই আমাদিগের বিদ্যমান থাকে। যদি বল, অর্থ নাই বলিয়াই অর্থাৎ রজত নাই বলিয়াই, রজত প্রত্যক্ষ হয় না, এইরূপ নিশ্চয় হইয়া থাকে, এরূপ উক্তিও ঠিক নহে, কারণ, এইরূপ মত অবলম্বন করিলে অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষের আপত্তি হয়। অর্থাৎ রজতনিশ্চয়ের অভাব আছে বলিয়া রজত নাই, ইহা স্থির হয়, আবার রজত নাই বলিয়াই রজতসাক্ষাৎকারের অভাব হইয়া থাকে। এই কারণে বলিতে হইবে যে, 'ইদং রজতং' এইরূপ ভ্রান্তিস্থলে রজতের অপরোক্ষজ্ঞান যখন বিদ্যমান রহিয়াছে, তখন সেই সাক্ষাৎকারবলেই ইহাও সিদ্ধ হয় যে, সেই সাক্ষাৎকার-পুরোবর্ত্তিরজতকেই প্রকাশ করিয়া থাকে। ফলে ইহাই দাঁড়াইল যে, পুরোবর্ত্তিরজতের যে সত্তা, তাহা সেই রজতবিষয়ক প্রত্যক্ষ প্রতীতি আছে বলিয়াই অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে।

এখন বলিতে পার যে, বৈপরীত্যের দ্বারা ইহাও ত সিদ্ধ হইতে পারে যে, অর্থের সত্তানিশ্চয় থাকিলে তবেই সেই অর্থবিষয়ক জ্ঞানের সত্তার নিশ্চয় হইয়া থাকে। এই প্রকার কল্পনাও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, তাহা হইলে সেই অর্থনিশ্চয়ও সেইরূপ আর একটি নিশ্চয়ের অধীন হইতে পারে বলিয়া অনবস্থার প্রসক্তি হইতে পারে। সেই কারণে এইরূপ সিদ্ধান্তই স্থির যে, সম্বিতের নিশ্চয় স্বতঃই হইয়া থাকে এবং সেই সম্বিৎ নিশ্চয়েরই অধীন অর্থসত্তা হইয়া থাকে। এখন দ্বিতীয় কল্পও সিদ্ধ হয় না, তাহাও দেখান যাইতেছে, সে কল্পটি কি? অর্থাৎ 'ইহা রজত নয়' এই প্রকার

বাধক-জ্ঞান পরে হয় বলিয়া, ভ্রান্তিজ্ঞানের মিথ্যারজতবিষয়ত্ব সিদ্ধ হয়। এইরূপ যে দ্বিতীয় পক্ষ, তাহাও ঠিক নহে। কারণ, 'ইহা রজত' এই প্রকার যে পূর্ব্বজ্ঞান হইয়া থাকে, সেই পূর্ব্বজ্ঞানের সহিত বিরোধ থাকায় 'ইহা রজত নয়' এই যে উত্তরজ্ঞান, তাহার দ্বারা পূর্ব্বজ্ঞানের বাধ হইতে পারে না। তবে উত্তরজ্ঞানের কি গতি হইবে? ইহার উত্তর এই যে, তোমার মতে পূর্ব্বজ্ঞানেরও যেই গতি, আমাদিগের মতেও উত্তরজ্ঞানেরও সেই গতি হইবে, অর্থাৎ অখ্যাতিবাদীর মতে যেমন 'ইহা রজত নয়' এই প্রকার ভ্রান্তিব্যবহারস্থলে ইদমাকার ও রজতাকার এই দুইটি আকারের অবিবেক কল্পিত হয়, 'ইহা রজত নহে' এই প্রকার নিষেধস্থলেও নিষেধের সহিত ইদং পদার্থের অবিবেকই কেন না কল্পিত হইবে? নিষেধস্থলে বিশেষ্য ও বিশেষণের পরস্পর সংসর্গের জ্ঞান হইয়া থাকে, এই প্রকার মানিবার আবশ্যকতা কি? (অখ্যাতিবাদিগণের মতে 'ইহা রজত' এইরূপ ভ্রমস্থলে ইদং-পদার্থের ও রজতপদার্থের মধ্যে যে পরস্পর অসম্বন্ধ, তদ্‌বিষয়ক জ্ঞান না থাকায়, অর্থাৎ রজতের সহিত ইদং-পদার্থের কোন সম্বন্ধ নাই, এই প্রকার জ্ঞান থাকে না বলিয়া যদি 'ইহা রজত' এইরূপ ব্যবহার হওয়া সম্ভবপর হয়, তাহা হইলে, সেইরূপ যুক্তি অনুসারেই ইহাও বলা যাইতে পারে যে, 'ইহা রজত নহে' এইরূপ যে যথার্থজ্ঞানমূলক ব্যবহার হয়, সে স্থলেও রজত-তাদাত্ম্যনিষেধের সহিত ইদং পদার্থের যে সম্বন্ধ আছে, তাহাই গৃহীত হয়, এইরূপ মানিবার আবশ্যকতা কি! ভ্রান্তিরজতস্থলে যেমন বিশেষ্য-বিশেষণের অর্থাৎ 'ইদং' পদার্থের ও 'রজত' পদার্থের পরস্পর সংসর্গগ্রহ হয় না বলিয়া, অর্থাৎ ঐ দুইটি পদার্থের মধ্যে কোন সংসর্গ নাই, এই প্রকার জ্ঞানের অভাব আছে বলিয়া, যদি 'ইহা রজত' এইরূপ ব্যবহার হইতে পারে, তবে 'ইহা রজত নহে' এই প্রকার ব্যবহারস্থলেও অনায়াসে ইহাই বলা যাইতে পারে যে, এ স্থলেও রজতনিষেধের সহিত ইদং পদার্থের সংসর্গের অভাব আছে, এইরূপ জ্ঞান না থাকায় 'ইহা রজত নহে' এই প্রকার ব্যবহার হইয়া থাকে, রজতনিষেধের সঙ্গে ইদং পদার্থের সংসর্গ-বিষয়ক জ্ঞান যে এখানে হয়, তাহা সিদ্ধ হইল কি প্রকারে? ভ্রমস্থলে যেমন অসংসর্গের গ্রহ না থাকায় ব্যবহার হইয়া থাকে, প্রমাস্থলেও সেই প্রকার বিশেষ্য ও বিশেষণের মধ্যে অসংসর্গের গ্রহ না থাকাতেই ব্যবহার হইবে। কোন স্থলেই বিশেষ্য ও বিশেষণের মধ্যে পরস্পর সংসর্গের গ্রহ

যে হইয়া থাকে, তাহা মানিবার আবশ্যকতা কি ? ব্যবহারের উপপত্তি ত অসংসর্গের জ্ঞান না থাকাতেই হইতে পারে। যেমন ভ্রান্তিমূলক ব্যবহার-স্থলে হয়, ইহা ত তোমরা অঙ্গীকার করিয়াই থাক, সেইরূপ প্রমাণস্থলেও ব্যবহার ও সম্বন্ধ বোধ না হইলেও উপপন্ন হইতে পারে। সুতরাং অখ্যাতি-বাদিগণের মতে শুক্তিরজত স্থলে ভ্রমের খণ্ডন কোনরূপে সম্ভবপর নহে।

এখন যদি বল, 'ইহা রজত নহে' এই প্রকার ব্যবহার ও জ্ঞান আমাদিগের যেরূপ হইয়া থাকে, অন্যেরও সেই প্রকার সংসর্গবিষয়ক ব্যবহার ও জ্ঞানই হয়, এইরূপ দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া, ইদং পদার্থের সহিত রজত-নিষেধের সংসর্গবিষয়ক জ্ঞান হইয়া থাকে, ইহা নিশ্চয় করিতে পারা যায়। তাহা হইলে, এরূপ কল্পনার উপর দোষ এই যে, এইরূপ কল্পনা করিলে অখ্যাতিবাদিগণের মতেও জ্ঞানের স্বয়ংপ্রকাশত্বস্বভাব নষ্ট হইয়া যায়। অর্থাৎ ব্যবহারজ্ঞান বা সম্বাদজ্ঞানের দ্বারা যদি কোন জ্ঞানের অস্তিত্ব সিদ্ধ করিতে হয়, তাহা হইলে নৈয়ায়িকগণের ন্যায় জ্ঞানের পরতঃ প্রকাশত্বরূপ যে মত, তাহাই সিদ্ধ হইয়া পড়ে। বাস্তবিক কিন্তু অখ্যাতিবাদিগণ জ্ঞানমাত্রকেই স্বপ্রকাশ বলিয়া থাকেন।

এখন অখ্যাতিবাদিগণ যদি বলেন, আমাদের নিকট জ্ঞানের স্বপ্রকাশরূপতা ত সিদ্ধই আছে। কিন্তু যাহারা এ বিষয়ে বিপ্রতিপন্ন, তাহাদিগকে বুঝাইবার জন্য আমরা জ্ঞানের সত্তাসিদ্ধির জন্য ব্যবহার ও সম্বাদজ্ঞানকে হেতুরূপে গ্রহণ করিয়া থাকি মাত্র। সুতরাং আমরা যে নিজের সিদ্ধান্ত পরিত্যাগ করিয়া অন্যের সিদ্ধান্ত গ্রহণ করিয়াছি, তাহা নহে। অখ্যাতিবাদিগণের এরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে। কারণ, জ্ঞান যদি স্বয়ং প্রকাশ না হয়, তাহা হইলে তাহার স্বরূপ সিদ্ধ করিবার জন্য এই ভাবে ব্যবহার ও সম্বাদজ্ঞানের সাহায্য লইলে অনবস্থারূপ দোষ দুষ্পরিহরণীয় হইয়া উঠে। অর্থাৎ যে জ্ঞানবিষয়ে সন্দেহ হইয়াছে, তাহাকে সিদ্ধ করিবার জন্য যে জ্ঞানান্তরের সাহায্য অবলম্বন করা হয়, সেই জ্ঞানান্তর-বিষয়েও ত সন্দেহ হইতে পারে। সেই সন্দেহকে নিরাস করিতে যাইয়া আর একটি জ্ঞানের সাহায্য লইতেই হইবে। এই ভাবে অনবস্থারূপ দোষ, জ্ঞানকে যাঁহারা 'পরত' প্রকাশ বলিয়া অঙ্গীকার করেন, তাঁহাদিগের মতে অপরিহার্য্যই হইয়া উঠে।

এখন যদি বল, 'ইদং রজতং' এই প্রকার ভ্রমস্থলে ইদং পদার্থে যে

রজতের অভাব আছে, তাহা ত সকলে স্বীকার করিয়া থাকেন। তবে তাহাকে সিদ্ধ করিবার জন্য এত আড়ম্বরের আবশ্যকতা কি? এরূপ উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, আমরা আমাদিগের প্রতিভাসানুসারে মিথ্যা রজতেরই শুক্তিজ্ঞানের দ্বারা নিরসন হইয়া থাকে, ইহাই অঙ্গীকার করিয়া থাকি। সুতরাং রজতনিষেধ যে শুক্তিতে আছে, সে বিষয়ে আমাদিগের সহিত কাহারও বিরোধ নাই। তবে আমরা সে স্থলে নিষেধের প্রতিযোগী যে রজত, তাহাকে অনির্ব্বচনীয় বা প্রাতিভাসিক বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকি। আর প্রতিবাদিগণ তাহাকে ব্যবহারিক রজত বলিয়া মানিয়া থাকেন, ইহাই বৈষম্য। রজতনিষেধ যে উভয়বাদীর অঙ্গীকৃত, তাহা ত পূর্ব্বেই দেখাইয়াছি।

মিথ্যারজতাভ্যুপগমোঽপি নেদং রজতমিতি ত্রৈকালিক-নিষেধেন বিরুধ্যত ইতি চেন্ন। তস্য নিষেধস্য লোকপ্রসিদ্ধ-পরমার্থরজতবিষয়ত্বাৎ। ন চৈবমপ্রসক্তপ্রতিষেধঃ শঙ্কনীয়ঃ। মিথ্যাভূতে রজতে পরমার্থরজতার্থিপ্রবৃত্তিদর্শনেন পরমার্থরজতত্বস্য সামান্যোপাধৌ প্রসক্তেরঙ্গীকার্য্যত্বাৎ। অন্যথা ভূতলে ঘটনিষে-ধোঽপি দুর্ভণঃ স্যাৎ। ঘটসত্ত্বে নিষেধো ব্যাহন্যেত ঘটাসত্ত্বে চাপ্রসক্তপ্রতিষেধঃ। ততো দেশসামান্যোপাধিনা কাল-সামান্যোপাধিনা ঘটপ্রসক্তির্ন তু সাক্ষাৎ। তথৈব পরমার্থ-রজতস্যাপ্যস্তু। এবং চ সত্যন্তরকালীনো নাস্ত্যত্র রজতমিতি প্রত্যয়ঃ পরমার্থরজতবিষয়ো মিথ্যৈব রজতমভাদিতি প্রত্যয়শ্চ মিথ্যারজতবিষয় ইত্যুভয়মপ্যুপপদ্যতে। অন্যথৈকঃ প্রত্যয়ো-ঽপলপ্যেত। ননু রজতাপরোক্ষ্যানুপপত্ত্যা তু সংসৃষ্টাবভাসং পরি-কল্প্য তদুপপত্তয়ে হি মিথ্যারজতকল্পনাক্লেশঃ ক্রিয়তে। রজতা-পরোক্ষ্যং তু সংসৃষ্টাবভাসমন্তরেণৈবাপরোক্ষশুক্তিজ্ঞানা-বিবেকাদপ্যুপপদ্যত ইতি চেদ্ ন। তথা সতি বিবেকজ্ঞানসময়ে-ঽপ্যেতাবন্তং কালং তদ্রজতমনেনাবিবিক্তমিত্যবিবেক এব পরামৃশ্যেত। ন চ তথা পরামৃশ্যতে। কিন্ত্বেতাবন্তং কালমিদং রজতমিত্যভাদিতি প্রত্যভিজ্ঞয়া সংসৃষ্টাবভাস এব পরামৃশ্যতে।

অতঃ পুরোবর্ত্তিমিথ্যারজতমঙ্গীকর্ত্তব্যম্। অন্যথা শুক্তিং দৃষ্ট্বা রজতে প্রবর্ত্তেত ইতি কিং কেন সংগচ্ছেত। তস্মান্ন স্মর্য্যমাণমিদং রজতং কিন্তু স্মর্য্যমাণসদৃশমেব। তৎসাদৃশ্যং চ পূর্ব্বানুভবসাপেক্ষজ্ঞানগম্যত্বাদুপপন্নম্। ন হ্যননুভূতরজতস্য রজতভ্রান্তির্দৃশ্যতে। অতএব সংস্কারজন্যত্বাদ্ জ্ঞানাধ্যাসস্যাপি স্মৃতিসাম্যমবগন্তব্যম্।

বেদান্তিগণ যে শুক্তিরজতস্থলে প্রতিভাসকালে শুক্তিতে মিথ্যারজতের উৎপত্তি স্বীকার করিয়া থাকেন, তাহা সম্ভবপর হয় না। কারণ, 'ইহা রজত নহে' এই প্রকার লোকব্যবহারসিদ্ধ যে শুক্তিতে রজতের নিষেধ, সেই নিষেধ শুক্তিতে রজতের ধ্বংস বা প্রাগভাবকে বিষয় করে না। কিন্তু শুক্তিতে যে কোন সময়েই রজত থাকিতে পারে না, তাহাই বোধ করায়, ইহা দ্বারা বুঝা যায়, এই প্রকার নিষেধই ত্রৈকালিক নিষেধ হইয়া থাকে। প্রতিভাসকালে শুক্তিতে যদি প্রাতিভাসিক রজত উৎপন্ন হইত, তাহা হইলে সেই প্রতিভাসকালে তাহাতে রজতও থাকিত বলিয়া রজতের নিষেধ শুক্তিতে ত্রৈকালিক হইতে পারে না। আমরা অথচ 'ইহা রজত নহে' এই প্রকার যে নিষেধ, তাহাকে ত্রৈকালিক নিষেধ বলিয়াই বুঝিয়া থাকি। এইরূপ নিষেধের দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, শুক্তিতে কোন সময়েই রজতসংসর্গ থাকিতে পারে না।

এইরূপ শঙ্কাও যুক্তিসহ নহে। কারণ, 'শুক্তি রজত নহে' এই প্রকার নিষেধস্থলে নিষেধের প্রতিযোগিরূপে যে রজত প্রতীত হয়, তাহা প্রাতিভাসিক রজত নহে। কিন্তু তাহা ব্যবহারিক রজতই হইয়া থাকে। এইরূপ হইলে, যেখানে যাহা প্রসক্ত নহে, তাহার সেইখানে প্রতিষেধ প্রসক্ত হয়, এই প্রকার দোষেরও সম্ভাবনা আছে, এরূপ শঙ্কা করা এ স্থলে উচিত নহে। কারণ, আমরা দেখিতে পাই, রজত মিথ্যাভূত হইলেও তাহাতে যথার্থ রজতপ্রার্থী ব্যক্তির প্রবৃত্তি সচরাচর দৃষ্ট হয় বলিয়া, সেখানে 'ইদং'-রূপ সাধারণ বিশেষ্যে পারমার্থিক রজতত্বের যে প্রসক্তি হইয়া থাকে, তাহা অবশ্যই অঙ্গীকার করিতে হইবে। এইরূপ সামান্য প্রসক্তি সকল নিষেধ স্থলেই হইতে পারে। এরূপ না হইলে 'ভূতলে ঘট নাই' এইরূপ নিষেধও অনুপপন্ন হইয়া উঠে। কারণ, সেখানে ঘট যদি থাকে, তাহা হইলে

ঘটনিষেধ ব্যাহত হয়। আর ঘট যদি না থাকে, তাহা হইলেও ঘটের অসত্তা নিবন্ধন ঘটপ্রতিষেধেও অপ্রসক্তের প্রতিষেধ হইতে পারে। এই দোষকে বারণ করিবার জন্য সে স্থলে এইরূপ কল্পনাই করিতে হইবে যে, দেশ-সামান্য বা কালসামান্যরূপ উপাধি আছে বলিয়াই সেখানেও ঘটের প্রসক্তি হইতে পারে। সাক্ষাৎভাবে সেখানে ঘট না থাকিলেও তাহাতে ক্ষতি কি? (অর্থাৎ যে দেশে বা যে কালে সামান্য দেশত্ব বা কালত্ব নিবন্ধন ঘটের সত্তা প্রসক্ত হইতে পারে, সেইখানে ঘটের প্রতিষেধ হইয়া থাকে, এইরূপ প্রতিষেধকে অপ্রসক্তের প্রতিষেধ বলা যাইতে পারে না। সেইরূপ প্রকৃত স্থলেও দেশত্ব ও কালত্বের ন্যায় 'ইদংত্বরূপ' ধর্ম্মটিও সামান্য উপাধির মধ্যে পরিগণিত হইয়া থাকে। দেশত্ব ও কালত্বের সদ্ভাব নিবন্ধন যেমন ভূতলে ঘট না থাকিলেও ঘটের প্রসক্তি হয়, সেইরূপ শুক্তিস্বরূপ ইদং পদার্থে ইদংত্বরূপ সামান্য উপাধি বিদ্যমান আছে বলিয়া, তন্নিবন্ধন রজতের প্রসক্তি হইতে পারে। এই ভাবে প্রসক্ত ব্যবহারিক রজতের ত্রৈকালিক নিষেধ শুক্তিরূপ ইদমংশে হইয়া থাকে, এবং এই প্রকার প্রতিষেধকে অপ্রসক্ত প্রতিষেধ বলা যায় না।)

এই ভাবে রজতভ্রমের পর 'এখানে রজত নাই' এই প্রকার যে নিষেধপ্রত্যয় হইয়া থাকে, সেই নিষেধপ্রত্যয়ে প্রতিযোগিরূপে পরমার্থ রজতই বিষয়ীভূত হইয়া থাকে। রজত মিথ্যা এই প্রতিভাত হইতেছিল, এইরূপ যে প্রতীতি হয়, সেই প্রতীতিতে মিথ্যারজতই বিষয় হইয়া থাকে, এই কারণে নিষেধস্থলে দ্বিবিধ রজতই আমাদিগের প্রতীতির বিষয় হইয়া থাকে, এরূপ অঙ্গীকার না করিলে এই দুইটি প্রতীতির মধ্যে একটি প্রতীতির অপলাপ করিতে হয়।

এখন যদি বল, শুক্তি-রজতস্থলে রজতের যে প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহার অন্য কোন প্রকারে উপপত্তি সম্ভবপর নহে বলিয়া সংসৃষ্ট অবভাস কল্পনা করিয়া আবার তাহারই উপপত্তির জন্য মিথ্যারজতের কল্পনারূপ ক্লেশ অঙ্গীকার করিতে হইতেছে, এরূপ কষ্টকল্পনার আবশ্যকতা কি? তদপেক্ষা ইহাই বলিলেও চলে যে, সংসৃষ্ট অবভাস ব্যতিরেকেও শুক্তির অপরোক্ষ-জ্ঞানের সহিত স্মৃতিরূপ রজতজ্ঞানের বিবেক না থাকা নিবন্ধন রজতের অপরোক্ষাবভাসই হইয়া থাকে। এইরূপ কল্পনা করিলেও ত চলিতে পারে। তাহাই যদি হয়, তবে 'ইহা রজত' এইরূপ ব্যবহারের মূলে 'ইদং' পদার্থের

সহিত রজতপদার্থের সংসর্গের অবভাসরূপ ভ্রান্তিজ্ঞান স্বীকার করিবার আবশ্যকতা কি ?

এই প্রকার অখ্যাতিবাদিগণের শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, তাহাই যদি হইত, তবে বিবেকজ্ঞানকালে এত কাল ধরিয়া সেই রজত ইহার সহিত অতিরিক্তভাবেই প্রতীত হইতেছিল, এইরূপ অবিবেকেরই যে পরামর্শ, তাহাই হওয়া উচিত। কিন্তু তাহা ত আমাদিগের হয় না। প্রত্যুত আমরা বুঝিয়া থাকি যে, এত কাল পর্য্যন্ত ইহা রজত বলিয়াই প্রতিভাত হইতেছিল, এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞার দ্বারা 'রজত' এবং 'ইদং' এইরূপে পরস্পরের সংসর্গেরই প্রতীতি যে আমাদিগের হইয়া থাকে, তাহাই সিদ্ধ হইতেছে, বিবেকের অজ্ঞান নিবন্ধন যে এইরূপ ব্যবহার হইয়া থাকে, তাহা সিদ্ধ হইতেছে না। ইহা দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইল।

'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রান্তিস্থলে ইদং পদার্থে মিথ্যা রজত উৎপন্ন হইয়া থাকে, ইহা মানিতেই হইবে। কারণ, এরূপ যদি না হইত; তাহা হইলে শুক্তিকে দেখিয়া লোকের রজতের যে প্রতীতি হইয়া থাকে, তাহা কি প্রকারে উপপন্ন হইতে পারে ? এই কারণে ইহাই সিদ্ধ হইল যে, 'ইদং রজতং' এইরূপ ভ্রমস্থলে ব্যবহারিক রজত স্মর্য্যমাণ হইয়া আমাদের প্রতীতির বিষয় হয়, তাহা নহে, কিন্তু স্মর্য্যমাণ ব্যবহারিক রজতের সদৃশ অনির্ব্বচনীয় প্রাতিভাসিক রজতই এই প্রতীতির বিষয় হইয়া থাকে। পূর্ব্বানুভব-সাপেক্ষ অর্থাৎ সংস্কারপ্রসূত জ্ঞান দ্বারা ব্যবহারিক ও প্রাতিভাসিক এই উভয় প্রকার রজতই প্রকাশিত হয় বলিয়া, উভয়ের মধ্যে সাদৃশ্যও বিদ্যমান থাকে। সুতরাং প্রাতিভাসিক রজতকে ব্যবহারিক রজতের সদৃশও বলা যাইতে পারে। এই কারণেই অর্থাৎ সংস্কারজন্য হয় বলিয়াই জ্ঞানাধ্যাসেরও স্মৃতির সহিত সাদৃশ্য আছে, ইহা বুঝিতে হইবে।

বিমতং ন সংস্কারজং স্মৃতিব্যতিরিক্তজ্ঞানত্বাৎ প্রত্যক্ষবদিতি চেদ্ ন। সংপ্রয়োগমাত্রজন্যত্বস্যোপাধিত্বাৎ। ন চানুমানাগমাদি-জ্ঞানেষু সাধ্যাব্যাপ্তিঃ শঙ্কনীয়া। ব্যাপ্ত্যাদিজ্ঞানসাপেক্ষত্বেন সংস্কারজেষু তেষু সাধ্যাভাবাৎ। স্যাদেতৎ। বিমতাঃ প্রত্যয়া যথার্থাঃ প্রত্যয়ত্বাৎ সংমতবদিতি ন্যায়েন প্রমাণং স্মৃতিশ্চেতি দ্বৈরাশ্যমেব জ্ঞানস্য। তথাচ রজতজ্ঞানমপি নাধ্যাসঃ কিন্তু

স্মৃতিঃ। সংস্কারমাত্রজন্যত্বাৎ সম্মতবৎ। ন চ স্মৃতিত্বে সত্যক্তি-সাদৃশ্যাৎ শুক্ত্যন্তরমেব কিং ন স্মর্য্যত ইতি বাচ্যম্। কর্ত্তৃগতরাগাদি-দোষাণামপি নিমিত্তত্বাৎ শুক্ত্যন্তরে তদভাবাৎ। তৈরেব দোষৈঃ স্মরণাভিমানস্য প্রমুষিতত্বান্ন রজতস্মরণে তত্তাংশ উল্লিখ্যতে। তথাবিশেষাবভাসকত্বস্য তৈরেব প্রতিবদ্ধত্বান্ন শুক্তিগ্রহণেঽপি নীলপৃষ্ঠত্বাদিকমবভাসতে। তথাচ গ্রহণস্মরণে উভে অপ্যবিবিক্তে সংপদ্যেতে ততো রজতার্থী পুরোবর্ত্তিনি প্রবর্ত্ততে। নন্থ কিং গ্রহণ-স্মরণে দ্বে অপি প্রবর্ত্তকে আহো স্বিদেকৈকম্। আদ্যেঽপি কিং সম্ভূয় প্রবর্ত্তকে কিং বা ক্রমেণ। নাদ্যঃ। স্মৃতিগ্রহণয়ো-র্যৌগপদ্যাভাবাৎ। ক্রমবিশিষ্টয়োর্দ্বয়োঃ প্রবর্ত্তকত্বমিত্যযুক্তম্। পূর্ব্বজ্ঞানস্য প্রবৃত্তিং প্রতি ব্যবহিতস্যাকারণত্বাৎ। নাপ্যেকৈকস্য প্রবর্ত্তকত্বম্। ব্যবহারস্য বিশিষ্টবিষয়ত্বাৎ। ততো বিশিষ্ট-প্রবৃত্তয়ে সংসৃষ্টপ্রত্যয় এষ্টব্য ইতি চেদ্ ন। গ্রহণস্মরণ-নৈরন্তর্য্যোৎপত্তেঃ প্রবর্ত্তকত্বাৎ। ইদং রজতমিত্যভাদিতি সংসর্গ-প্রত্যয়ঃ প্রত্যভিজ্ঞায়ত ইতি চেদ্ ন। তাদৃশব্যবহারমাত্রত্বাৎ। যস্তু জাতমাত্রস্য বালস্য মধুরে তিক্তত্বাবভাসস্থূৎকারাদ্যনুমেয়ঃ সোঽপি জন্মান্তরাদ্যনুভূততিক্তস্মৃতিরেব ন তু ভ্রান্তিরূপঃ সংসর্গপ্রত্যয়ঃ। মাধুর্য্যবিশেষতত্তাংশৌ তু গ্রহণস্মরণয়োঃ পিত্তদোষান্নোল্লিখ্যেতে। জন্মান্তরানুভূতং চ ন স্মর্য্যত ইতি চ ভাষ্যকারবচনং প্রায়িকাভিপ্রায়ম্। অন্যথা স্তনপানাদাবপীষ্টসাধ-নতা-স্মৃত্যভাবেন প্রবৃত্তির্ন স্যাৎ। ভ্রান্তিপক্ষেঽপি জন্মান্তরানুভবঃ কারণত্বে নেষ্টব্যঃ। অন্যথা অননুভূতত্বাবিশেষেণ সপ্তমরসোঽপি ভ্রান্তৌ ভাসেত। অতত্ত্বে তত্ত্বজ্ঞানমিতি বদতা শাস্ত্রকারেণৈব দর্শিতঃ সংসর্গাবভাসো ভ্রমত্বেনেতি চেদ্ ন। তস্য ব্যবহারাভি-প্রায়ত্বাৎ। সম্যক্প্রদেশেষু সংসর্গজ্ঞানস্য প্রবর্ত্তকত্বং ব্যাপ্তং তৎকুতোঽত্র ত্যজ্যত ইতি চেদ্ গৌরবাদিতি ব্রূমঃ। ভ্রান্তি-বাদিনাপি তৎকারণত্বেনাবশ্যং গ্রহণস্মরণয়োররিবেক এষ্টব্যঃ।

তথাচ তেনৈবোভয়সিদ্ধেন প্রবৃত্তিসিদ্ধৌ কিমতিরিক্তসংসর্গ-জ্ঞানেন। তস্মাদখ্যাতিরেব যুক্তেতি।

এখন যদি বল যে, পূর্ব্বোক্ত অধ্যাস সংস্কারজন্য জ্ঞান নহে, যেহেতু, উহা স্মৃতিভিন্ন জ্ঞান, যেমন প্রত্যক্ষ। এইরূপ অনুমানের দ্বারা সন্দিগ্ধ যে অধ্যাস, তাহাতে তোমাদের অভীষ্ট যে সংস্কারজন্যত্ব, তাহা অসিদ্ধ হইয়া যাইবে। এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। যেহেতু, এইরূপ অনুমানে সংযোগমাত্রজন্যত্ব উপাধি হইয়া থাকে। পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে যে, উপাধি থাকিলে হেতু ব্যভিচাররূপ দোষে দুষিত হয় বলিয়া সেই হেতুর দ্বারা অনুমান হইতে পারে না। উপাধি কাহাকে বলে? যাহা দৃষ্টান্তে সাধ্যের ব্যাপক হয়, এবং পক্ষে সাধনের অব্যাপক হয়, তাহাই হইল উপাধি। প্রকৃত স্থলে তোমরা অধ্যাসকে পক্ষ করিয়াছ, সেই অধ্যাসরূপ পক্ষে সংস্কারজন্যত্বের অভাবকে সাধ্য করিয়াছ, আর স্মৃতি ভিন্ন জ্ঞানত্বকে হেতু করিয়াছ, দৃষ্টান্তরূপে প্রত্যক্ষজ্ঞানের উপন্যাস করিয়াছ।

এই স্থলে আমরা ইন্দ্রিয়সংপ্রযোগমাত্রজন্যত্বকে উপাধি বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছি। দেখ, দৃষ্টান্ত যে ঘটাদি প্রত্যক্ষ, তাহাতে আমরা উভয়েই ইন্দ্রিয়সংযোগমাত্রজন্যত্ব আছে বলিয়া স্বীকার করিয়া থাকি। সেই প্রত্যক্ষরূপ দৃষ্টান্তে সংস্কারজন্যত্বের অভাবরূপ যে সাধ্য, তাহাও বিদ্যমান আছে। ইন্দ্রিয়সম্প্রয়োগমাত্রজন্যত্ব যে উপাধি, তাহাও বিদ্যমান আছে। সুতরাং এই উপাধি-দৃষ্টান্তে যে সাধ্য আছে, তাহার ব্যাপক হইল, কিন্তু হেতুর ব্যাপক হইল না। কারণ, পক্ষ যে অধ্যাসজ্ঞান, তাহাতে সাধন অর্থাৎ স্মৃতিব্যতিরিক্তজ্ঞানত্ব আছে, কিন্তু সেখানে ইন্দ্রিয়সম্প্রয়োগমাত্র-জন্যত্বরূপ যে উপাধি, তাহা বিদ্যমান নাই। এই কারণে এই উপাধি সাধনের অব্যাপক হইল। তাহার ফলে ইহাই সিদ্ধ হইল যে, পক্ষ যে অধ্যাসজ্ঞান, তাহাতে সাধ্যের ব্যাপক যে উপাধি, তাহা নাই বলিয়া ব্যাপ্য যে সাধ্য, তাহারও অভাব সিদ্ধ হইল। অথচ সেখানে হেতু বিদ্যমান রহিয়াছে বলিয়া ঐ হেতু অর্থাৎ স্মৃতিব্যতিরিক্তজ্ঞানত্বরূপ যে হেতু, তাহা ব্যভিচারী হইল। এইরূপ ব্যভিচারী হেতুর দ্বারা তোমাদের অভিলষিত অনুমান সিদ্ধ হইতে পারে না।

যদি বল, অনুমিতি বা শাব্দবোধরূপ যে সকল জ্ঞান আছে, তাহাতে

সাধ্য অর্থাৎ সংস্কারজন্যত্বের অভাব রহিয়াছে। কিন্তু, ইন্দ্রিয়সম্প্রয়োগ-মাত্রজন্যত্বরূপ যে উপাধি, তাহা নাই বলিয়া, ইহা উপাধিই হইতে পারে না। কারণ, ইহা সাধ্যের ব্যাপক হইল না। এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, অনুমিতি বা শাব্দবোধরূপ যে জ্ঞান, তাহা ব্যাপ্তিজ্ঞান প্রভৃতি কারণের অপেক্ষা করিয়া থাকে বলিয়া তাহাতে সাধ্য অর্থাৎ সংস্কারমাত্রজন্যত্ব বিদ্যমান থাকে না বলিয়া, উপাধি যে সাধ্যের ব্যভিচারী, তাহা সিদ্ধ হইতেছে না।

অখ্যাতিবাদীর মতকে অবলম্বন করিয়া যদি কেহ 'ইহা রজত' এই প্রকার মিথ্যাব্যবহারস্থলে ভ্রমাত্মক জ্ঞানকে অসিদ্ধ করিবার জন্য এইরূপ অনুমান করেন যে, সকল জ্ঞানই যথার্থ হইয়া থাকে। যেহেতু, তাহাতে জ্ঞানত্বরূপ ধর্ম্ম বিদ্যমান আছে। উভয়বাদিসিদ্ধ যে সকল যথার্থ জ্ঞান, তাহাই এ স্থলে দৃষ্টান্ত হইবে। এই অনুমানের দ্বারা ফলতঃ ইহাই সিদ্ধ হইয়া যাইবে যে, আমরা যখন শুক্তিকে 'ইহা রজত' বলিয়া ব্যবহার করিয়া থাকি, সে সময় আমাদিগের দুইটি জ্ঞানই হইয়া থাকে, একটি হইল 'ইহা' এইরূপ প্রত্যক্ষ জ্ঞান, আর একটি হইল 'রজত' এইরূপ স্মৃতিজ্ঞান। 'ইদং' পদার্থের সহিত 'রজতের' অভেদজ্ঞানরূপ যে ভ্রমাত্মক একটি জ্ঞান, তাহা প্রকৃত স্থলে সিদ্ধ হয় না। ইহাই যদি হয়, তবে ইহাই সিদ্ধ হয় যে, রজত-জ্ঞান ভ্রম বা অধ্যাসমাত্র নহে ; কিন্তু তাহা স্মৃতিমাত্র। তাহাকে স্মৃতি বলিয়া কেন মানিতে হইবে ? তাহার প্রতি হেতু এই যে, যেহেতু, উহা আমাদের পূর্ব্বানুভূত যে রজত, তদ্বিষয়ক সংস্কার হইতে উৎপন্ন হইয়াছে। আমরা উভয়েই যাহাকে স্মৃতি বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকি, সেই স্মৃতি সংস্কার-মাত্রজন্যই হইয়া থাকে, তাহা ত সকলেই অঙ্গীকার করিয়া থাকেন। শুক্তির সহিত রজতের সাদৃশ্য আছে বলিয়া শুক্তির দর্শন হইলে রজতের স্মৃতি হইয়া থাকে। ইহা সকলেই মানিয়া থাকেন। এখন যদি বল, শুক্তির সহিত সাদৃশ্য আছে বলিয়া শুক্তিদর্শনে রজতের স্মৃতি হইয়া থাকে, ইহাই যদি তোমাদিগের মত হয়, তবে এইরূপ জিজ্ঞাসা হইতে পারে যে, সেই শুক্তির সহিত স্থানান্তরস্থ যে শুক্তি, তাহারও অত্যন্ত সাদৃশ্য আছে বলিয়া রজতের স্মৃতি না হইয়া সেই স্থানান্তরস্থ শুক্তির স্মৃতি হইল না কেন ?

এরূপ শঙ্কাও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, কর্ত্তৃগত রজতাদিবিষয়ক

রাগাদি দোষও স্মৃতির কারণ হইয়া থাকে বলিয়া, সে স্থলে রজতেরই স্মৃতি হয়, স্থানান্তরস্থ শুক্তিতে সেরূপ রাগাদি না থাকায় তাহার স্মৃতি হয় না। সেই রাগাদির সদ্ভাব নিবন্ধনই রজতে যে স্মৃতি হয়, সেই স্মৃতির স্মরণত্বরূপ যে ধর্ম্ম, তাহাও দোষ বশতঃ অনুদ্বুদ্ধ হয় বলিয়া, রজতের স্মৃতিকালে 'সেই রজত' এই প্রকার অনুভূতত্বরূপে রজতের যে প্রকাশ, তাহাও হইয়া উঠে না। এইরূপ সেই সকল দোষ বশতঃই শুক্তিগত যে বৈলক্ষণ্যের প্রতিভাস, তাহাও প্রতিরুদ্ধ হইয়া যায় বলিয়া শুক্তিজ্ঞানের সময় সেই শুক্তিগত যে নিম্নস্পৃষ্ঠত্ব প্রভৃতি শুক্তির অসাধারণ ধর্ম্মনিচয়, তাহাও প্রকাশিত হয় না। এই ভাবেই 'ইহা রজত' এই প্রকার ব্যবহারস্থলে ইদমংশের প্রত্যক্ষ ও রজতাংশের স্মরণ এই দুইটি জ্ঞান পরস্পর পৃথক্ হইলেও উক্তদোষবশতঃই তাহাদের পৃথক্‌রূপতা প্রকাশ পায় না বলিয়া, লুব্ধপ্রকৃতি রজতার্থী ব্যক্তি পুরঃস্থিত যে শুক্তিখণ্ড, তাহাকেই গ্রহণ করিবার জন্য প্রবৃত্ত হইয়া থাকে।

এক্ষণে যদি বল, এই যে রজতার্থী ব্যক্তির শুক্তিগ্রহণের যে প্রবৃত্তি হয়, সেই প্রবৃত্তির প্রতি কারণ কি? অর্থাৎ ইদমংশের প্রত্যক্ষ ও রজতাংশের স্মৃতি, এই দুইটি জ্ঞান মিলিত হইয়াই কি সেই প্রবৃত্তির কারণ হয়? অথবা প্রত্যেক জ্ঞানটি কারণ হইয়া থাকে? প্রথমপক্ষেও বিচার করিতে হইবে। এই দুইটি জ্ঞান মিলিতভাবে কারণ হয়? কিম্বা ক্রমিকভাবে কারণ হইয়া থাকে? প্রথম পক্ষ—অর্থাৎ দুইটি জ্ঞানই কারণ হইয়া থাকে, এইরূপ যে মত, তাহা যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, স্মৃতি এবং প্রত্যক্ষ যুগপৎ হইতে পারে না। ক্রমিক ঐ দুইটি জ্ঞান প্রবর্ত্তক হইবে, ইহাও বলা যায় না। কারণ, এই দুইটি জ্ঞানের মধ্যে যাহা পূর্ব্ববর্ত্তী জ্ঞান, তাহা পরবর্ত্তী জ্ঞানের দ্বারা ব্যবহিত হয় বলিয়া বিপ্রকৃষ্ট প্রবৃত্তির পক্ষে, তাহা কারণ হইতে পারে না। প্রত্যেক জ্ঞানটি প্রবর্ত্তক হইবে, তাহাও সম্ভবপর নহে, কারণ, ব্যবহার বিশিষ্টবিষয়কই হইয়া থাকে, একবিষয়ক হয় না, অর্থাৎ এই ব্যবহার কেবল ইদং-বিষয়কই নহে বা কেবল রজত-বিষয়কও নহে, কিন্তু 'ইহা রজত' এইরূপ বিশিষ্টবিষয়কই হইয়া থাকে, বিশিষ্টাবিষয়ক ব্যবহার করিতে হইলে ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ক বিভিন্নকালীন দুইটি জ্ঞানের দ্বারা ঐরূপ ব্যবহার হয়, কখনও ইহা সম্ভবপর হয় না। এই কারণে বিশিষ্টবিষয়ক প্রবৃত্তির নির্ব্বাহের জন্য রজত ও ইদং অর্থের পরস্পর

সংসর্গবিষয়ক যে একটি জ্ঞান, তাহা ঐ স্থলে হইয়াছে, এইরূপ অঙ্গীকার অবশ্যই করিতে হইবে।

এই প্রকার ভ্রমবাদীদিগের যে শঙ্কা, তাহার পরিহার করিতে হইলে, অখ্যাতিবাদিগণের পক্ষে যাহা বক্তব্য, তাহা এইরূপ হইবে। অখ্যাতিবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, এইরূপ শঙ্কা ঠিক নহে, কারণ, ইদমংশের প্রত্যক্ষ ও রজতাংশের স্মরণ যখন নিরন্তরভাবে উৎপন্ন হয়, সেই অবস্থাতেই এই দুইটি জ্ঞান মিলিত হইয়া রজতগোচর যে বিশিষ্ট প্রবৃত্তি, তাহার জনক হইয়া থাকে। এইরূপ অঙ্গীকার করিলে কোনও দোষের সম্ভাবনা নাই।

যদি বল, এরূপ উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, 'ইহা রজত' বলিয়া প্রকাশ পাইয়াছিল, এইরূপ যে সংসর্গপ্রত্যয়, তাহাই আমাদিগের প্রত্যভিজ্ঞাত হইয়া থাকে। এইরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, সে স্থলেও প্রত্যভিজ্ঞা হয় না। কিন্তু ব্যবহারমাত্রই হইয়া থাকে। এইরূপ স্বীকার করিলেও চলিতে পারে। জাতমাত্র বালকেরও যদি পিত্তঘটিত রোগ থাকে, তাহা হইলে তাহার মুখে চিনি দিলেও সে তিক্ততার আস্বাদন করে বলিয়া থুৎকার নিক্ষেপ করিয়া থাকে। এই থুতু নিক্ষেপ করা রূপ কার্য্যের দ্বারা আমরা অনুমান করিয়া থাকি যে, তাহার চিনিতে তিক্ততার আস্বাদ নিশ্চয় হইয়াছে। সেই চিনিকে তিক্ত বলিয়া যে আস্বাদ, তাহা ত ভ্রমরূপ। এই ভাবে ব্যবহার করিবার সামর্থ্য না থাকিলেও তাহার যে ভ্রান্তি হইয়াছে, ইহা যখন আমরা অনুমানের দ্বারা জানিতে পারি, তখন ভ্রমাত্মক কোন জ্ঞানই আমাদিগের হয় না, এই প্রকার যে অখ্যাতিবাদিগণ করিয়া থাকেন, তাহাও ঠিক নহে, এইরূপ ভ্রমবাদীর উক্তিও যুক্তিসহ নহে ; কারণ, ঐ স্থলেও ঐ বালকের জন্মান্তরাদিতে অনুভূত যে তিক্তত্ব, তাহারই স্মৃতি হইয়া থাকে। এইরূপ অঙ্গীকার করিলেই চলে। তাহারও যে সে স্থলে তিক্ততার সহিত চিনির সংসর্গপ্রত্যয়রূপ ভ্রান্তি হইয়াছে, এরূপ অঙ্গীকার করিবার কোনও আবশ্যকতা নাই। চিনির প্রত্যক্ষে মাধুর্য্যবিশেষের অনুপলব্ধি এবং তিক্ততার স্মৃতিতে পূর্ব্বানুভূতত্বাংশের যে অস্ফুরণ, তাহা পিত্তরূপ দোষ বশতঃই হইয়া থাকে। জন্মান্তরের অনুভূত বস্তু স্মৃত হয় না, এই প্রকার ভাষ্যকারের যে বচন, তাহাও প্রায়িক অভিপ্রায়ে প্রযুক্ত হইয়াছে, এইরূপই বলিতে হইবে। অন্যথা সদ্যোজাত বালকের স্তন্যপানাদিতে যে প্রবৃত্তি, তাহাও পূর্ব্বজন্মানুভূত ইষ্টসাধনতার স্মৃতি হইতে পারে না বলিয়া অসম্ভব হইয়া পড়ে।

সুতরাং ভ্রান্তিপক্ষেও জন্মান্তরের অনুভূতিকে এই জন্মে উৎপন্ন স্মৃতির কারণ বলিয়া অঙ্গীকার করিতে হইবে। এরূপ না হইলে তিক্তরসের ন্যায় অনুভূতত্বরূপ সামান্যধর্ম্ম বশতঃ সেই বালকের পক্ষে সপ্তমরসও ভ্রান্তির বিষয় হয় না কেন ?

যদি বল, অতত্ত্বে তত্ত্বজ্ঞান, এইরূপ উক্তি শাস্ত্রকারও করিয়াছেন বলিয়া ইহা মানিতেই হইবে যে, সেই শাস্ত্রকারের মতেও সংসর্গাবভাসরূপ যে ভ্রম, তাহাও অঙ্গীকৃত হইয়াছে। এরূপ শঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, শাস্ত্রকারের যে ঐরূপ বচন, তাহাও ব্যবহারিক অভিপ্রায়েই প্রযুক্ত হইয়াছে। ব্যবহারের জনক ভ্রান্তিরূপ কোন জ্ঞান আছে, এইরূপ অভিপ্রায় করিয়া শাস্ত্রকার ঐরূপ বাক্যের প্রয়োগ করেন নাই।

এখন যদি বল, সত্য রজতকে অবলম্বন করিয়া যখন 'ইহা রজত' এই প্রকার জ্ঞান হইয়া থাকে, সেই সময় ইদং ও রজতের যে সংসর্গজ্ঞান, তাহাই প্রবৃত্তির কারণ হয়, ইহা ত নিয়তভাবেই সিদ্ধ হইয়াছে। তাহাই যদি হইল, তবে ভ্রমস্থলে সেই সংসর্গজ্ঞানের প্রবৃত্তিকারণতা কি কারণে তোমরা প্রকৃতস্থলে পরিত্যাগ করিতেছ ?

ইহার উত্তরে অখ্যাতিবাদিগণ বলিয়া থাকেন যে, গৌরব হয় বলিয়াই আমরা এইরূপ সংসর্গজ্ঞানকে তাদৃশ ব্যবহারের কারণ বলিয়া অঙ্গীকার করি না। ভ্রান্তিবাদীকেও ইহা অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, ইদমংশের প্রত্যক্ষ ও রজতস্মৃতির পরস্পর বিবেক প্রতিভাত না হইলেই ঐরূপ ব্যবহার হইয়া থাকে। বিবেক থাকিলে ভ্রান্তিজ্ঞান হয় না বলিয়া ব্যবহারও হইতে পারে না। সুতরাং ভ্রান্তি যিনি অঙ্গীকার করেন, তাঁহাকেও ঐরূপ ব্যবহারের প্রতি প্রত্যক্ষ ও স্মৃতির বিবেকের অগ্রহণকে কারণ বলিতেই হইবে। তাহাই যদি বলিতে হইল, তবে আবার পৃথক্ একটি ভ্রান্তিজ্ঞানকে কারণ বলিয়া লাভ কি ? উভয়বাদিসিদ্ধ প্রত্যক্ষ ও স্মরণের বিদ্যমানতা এবং ঐ দুয়ের মধ্যে যে পরস্পর বিবিক্তরূপতা আছে, তাহা না জানা থাকিলেই 'ইহা রজত' এই প্রকার ব্যবহার অনায়াসেই সিদ্ধ হইতে পারে। অতিরিক্ত সংসর্গজ্ঞানরূপ একটি ভ্রান্তি কল্পনা করিবার কোন আবশ্যকতাই নাই। এই সকল কারণে প্রকৃতস্থলে ইদং পদার্থ এবং রজতের সংসর্গবিষয়ক জ্ঞানের অভাবরূপ যে অখ্যাতি, তাহাই সিদ্ধ হইতেছে। সুতরাং অখ্যাতিবাদিগণের মতই প্রমাণ জানিয়া গ্রহণ করা

উচিত। (এইরূপ অখ্যাতিবাদিগণের পূর্ব্বপক্ষ নিরাকরণ করিবার জন্ম এক্ষণে সিদ্ধান্তী কি বলিতেছেন, তাহা দেখা যাক।)

অত্রোচ্যতে। কেয়মখ্যাতির্নাম কিং খ্যাত্যভাবমাত্রমুতা-ন্যার্থিনোঽন্যত্র প্রবৃত্তিহেতুবিজ্ঞানম্ অথাবিবিক্তানেকপদার্থ-জ্ঞানম্। আদ্যে সুষুপ্তৌ ভ্রমঃ স্যান্ন জাগ্রৎস্বপ্নয়োঃ। দ্বিতীয়ে ঝটিতি বাধাদালস্যাদ্বা যত্র ন প্রবৃত্তিস্তত্র ভ্রান্তির্ন স্যাৎ। তৃতীয়েঽপি অবিবিক্তত্বপ্রতিযোগি বিবিক্তত্বং নাম কিং ভেদগ্রহ উতাভেদগ্রহ আহো স্বিদিতরেতরাভাবভেদদ্বিত্বাদিসংখ্যা-বিশিষ্টজ্ঞানম্। নাদ্যঃ। ইদমিতি রজতমিতি চাপুনরুক্তশব্দদ্বয়-স্মৃতিহেতুত্বেন সামান্যবিশেষয়োর্ভেদগ্রহে সত্যবিবেকা-সম্ভবাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। উক্তরীত্যা ভেদস্য গৃহীতত্বাদেব তদ্বিরুদ্ধস্যাভেদস্যাগ্রহে সতি তদগ্রহনিষেধস্যাবিবি-ক্তত্বস্য দুঃসম্পাদত্বাৎ। তৃতীয়েঽপি কিমাহত্যৈব দ্বিত্বাদিজ্ঞান-মপেক্ষিতম্ উতানুষঙ্গিকমপি পর্য্যাপ্তম্। আদ্যে গামানয় দণ্ডে-নেত্যত্র গোদণ্ডয়োরপি সাক্ষাদ্দ্বিত্বাদ্যপ্রতীতেরবিবেকঃ প্রসজ্যেত। দ্বিতীয়ে পুরোবর্ত্তিরজতয়োরপ্যানুষঙ্গিকদ্বিত্বাদিজ্ঞান-সদ্ভাবাদবিবেকো ন স্যাৎ। নন্বু প্রতিযোগিনমুপজীব্যাবিবে-কানিরূপণেঽপি ধর্ম্মিদ্বারা নিরূপ্যতামিতি চেৎ তদপ্যসৎ। ন তাবৎ প্রতীয়মানয়োর্ধর্ম্মিণোরবিবেকঃ সংভবতি। অপুনরুক্তত্বেন স্পষ্টং প্রতিভাসাৎ। অপ্রতীয়মানয়োরবিবেকশ্চেৎ সুষুপ্তাবপি ভ্রমঃ প্রসজ্যেত।

ইহার উত্তরস্বরূপে বলা যাইতেছে যে, এই অখ্যাতি শব্দের কি অর্থ, তাহা বল দেখি? ইহা কি খ্যাতির অর্থাৎ সংসর্গজ্ঞানের অভাব? অথবা ইহা অন্য বস্তুর কামনায় অন্যত্র যে প্রবৃত্তি হইয়া থাকে, তাহার হেতুভূত কোনও জ্ঞান? অথবা ইহা অবিবিক্ত অনেক পদার্থের জ্ঞান? প্রথম পক্ষে বক্তব্য এই যে, সুষুপ্তি অবস্থাতেই এইরূপ ভ্রম হওয়া উচিত। জাগ্রৎ এবং স্বপ্নকালে না হওয়া উচিত। কারণ, সুষুপ্তি অবস্থাতে জ্ঞানের অভাব আমাদিগের থাকে।

দ্বিতীয় পক্ষে বক্তব্য এই যে, তাহা হইলে হঠাৎ যেখানে বাধক জ্ঞান হয়, অথবা আলস্য বশতঃ প্রবৃত্তি হয় না, সেখানে ভ্রান্তি না হউক। তৃতীয় পক্ষে অর্থাৎ অবিবিক্ত অনেকপদার্থজ্ঞানই অখ্যাতি এই পক্ষে, অবিবিক্তের প্রতিযোগী যে বিবিক্তত্ব, তাহা কি ? তাহা কি এই ভেদের জ্ঞান ? কিম্বা তাহা অভেদজ্ঞানের অভাব ? অথবা তাহা ইতরেতরাভাবরূপ ভেদ ও দ্বিত্ব প্রভৃতি সংখ্যাবিশিষ্ট জ্ঞান ?

প্রথম পক্ষ অর্থাৎ ভেদজ্ঞান, ইহা সম্ভবপর নহে, কারণ, 'ইদং' ও 'রজত' এই যে অপুনরুক্ত দুইটি শব্দ, ইহা হইতে যে স্মৃতি হইয়া থাকে, তাহার পক্ষে কারণস্বরূপ ইদং ও রজতের ভেদগ্রহ বিদ্যমান থাকিতে ভেদাগ্রহরূপ অবিবেকের সম্ভাবনা নাই। দ্বিতীয়পক্ষ হইতেই পারে না। কারণ, উক্ত রীতি দ্বারা ভেদটি গৃহীত হয় বলিয়া, তাহার বিরুদ্ধ অভেদের গ্রহ না হওয়ায় সেই অগ্রহের নিষেধস্বরূপ যে অবিবিক্তত্ব, তাহা প্রকৃত স্থলে হইতেই পারে না। তৃতীয় পক্ষে এই যে দ্বিত্বাদি জ্ঞান, ইহা একসঙ্গে অপেক্ষিত হয় অথবা আনুষঙ্গিক ভাবে হঠাৎ আসিয়া পড়ে, এবং তাহা হইতে ঐ প্রকার ব্যবহার হইয়া থাকে। যদি বল, একসঙ্গে দ্বিত্বাদি জ্ঞান অপেক্ষিত হইয়া থাকে, তাহা হইলে 'গৌকে আনয়ন কর দণ্ডের দ্বারা' এই প্রকার উক্তিস্থলে গো ও দণ্ড এই উভয়ের মধ্যে সাক্ষাৎভাবে দ্বিত্বাদির প্রতীতি হয় না বলিয়া অবিবেকের প্রসক্তি হইতে পারে।

দ্বিতীয় কল্পে অর্থাৎ আনুষঙ্গিকভাবে দ্বিত্বাদিজ্ঞান পর্য্যাপ্ত হইয়া থাকে, এই পক্ষেও ইদং পদার্থ ও রজত এই উভয়ের আনুষঙ্গিক দ্বিত্বাদি জ্ঞান বিদ্যমান আছে বলিয়া, অবিবেক না হইতে পারে। এখন যদি বল, প্রতি-যোগীকে অবলম্বন করিয়া অবিবেকের নিরূপণ না হইলেও ধর্ম্মী দ্বারা তাহার নিরূপণ করা হউক।

এ প্রকার উক্তিও সাধু নহে, কারণ, প্রতীয়মান যে ইদং পদার্থ ও রজতরূপ ধর্ম্মিদ্বয়, তাহাদিগের পরস্পর অবিবেক, প্রকৃত স্থলে কিছুতেই সম্ভবপর নহে। কারণ, পৃথক্ পৃথক্ অপুনরুক্ত শব্দ দ্বারা তাহাদিগের ভেদ স্পষ্টই প্রতিভাত হইয়া থাকে। প্রতীতির বিষয় না হইলেও ইদং পদার্থ ও রজতের অবিবেক হয়, এ প্রকার উক্তিও ঠিক নহে। কারণ, তাহা হইলে যখন কোনও বস্তুরই প্রতীতি থাকে না, সেই সুষুপ্তিকালেতেও তাহা হইলে ভ্রমের প্রসক্তি হইতে পারে।

নন্ববিবেকো নামাসংসর্গাগ্রহঃ, স চ প্রতীয়মানয়োরিদং রজতয়োঃ সংভবতি। ইদং রজতে অসংসৃষ্টে ইতি প্রত্যয়াদর্শনাদিতি চেৎ তদাপি কিং গ্রহণস্মরণয়োরেবাসংসর্গগ্রহো বিবক্ষিত উত যয়োঃ কয়োশ্চিদ্ আহোস্বিৎ সংসর্গজ্ঞানরহিতয়োঃ। আদ্যে অহং মনুষ্য ইতি ভ্রমো ন স্যাৎ। উভয়োরপি গ্রহণত্বাৎ। দ্বিতীয়ে খণ্ডো গৌঃ শুক্লঃ পট ইত্যপি ভ্রমঃ স্যাৎ। অসংসর্গপ্রতীত্যভাবাৎ। তৃতীয়েঽপি স এব দোষঃ। নহি তত্র সংসর্গজ্ঞানং সম্ভবতি। তদ্বিষয়স্যৈক্যস্যাভাবাৎ। ঐক্যস্যচ তদ্বিষয়ত্বং প্রত্যভিজ্ঞায়ামবগতম্। যদি গুণগুণ্যাদি-সম্বন্ধ এব তদ্বিষয়ো নৈক্যমিত্যুচ্যতে তর্হীদং রজতমিত্যত্রাপি সাদৃশ্যসম্বন্ধস্তদ্বিষয় ইতি বক্তুং শক্যত্বেন সংসর্গপ্রত্যয়ো দুর্ব্বারঃ। অথ তত্র নেদং রজতমিতি অসংসর্গপ্রত্যয়েন বাধান্ন সংসর্গতৎপ্রত্যয়ৌ সম্ভবতঃ। তর্হি ত্বন্মতে গুণগুণ্যাদাবপি · ইতরেতরাভাবজ্ঞানাখ্যোঽসংসর্গপ্রত্যয়োঽস্ত্যেবেতি সংসর্গতৎপ্রত্যয়য়োরসংভবাদ্ ভ্রমত্বাপত্তিস্তদবস্থা। তস্মাদ্ নাসংসর্গাগ্রহোঽপ্যবিবেকঃ॥

এখন যদি বল, অবিবেক শব্দের অর্থ—ইদংপদার্থ ও রজতের মধ্যে পরস্পর যে অসংসর্গ আছে, তাহার জ্ঞানের অভাব, যখন ইদং ও রজত প্রতীত হইয়া থাকে, সেই সময়েও ইহাদিগের মধ্যে এই প্রকার অসংসর্গজ্ঞানের অভাব থাকিতে পারে, কারণ, ঐ সময়ে ইদং-পদার্থ ও রজত পরস্পর সংশ্লিষ্ট নহে, এইরূপ জ্ঞান আমাদিগের হয় না। এরূপ উক্তিও যুক্তিসঙ্গত নহে। কারণ, সে পক্ষেও এইরূপ দুইটি জিজ্ঞাসার উদয় হইতে পারে যে, এই যে অসংসর্গজ্ঞান, ইহা কি গ্রহণ এবং স্মরণ এই উভয়ের মধ্যে অসংসর্গজ্ঞান? অথবা যে কোন দুইটি বস্তুরই অসংসর্গজ্ঞান? কিংবা সংসর্গজ্ঞানের অবিষয় এই দুইটি বস্তুর সেই অসংসর্গগ্রহ?

প্রথম পক্ষে 'আমি মনুষ্য' এই প্রকার ভ্রম না হউক, কারণ, উভয়েরই গ্রহণ সে স্থলে হইয়া থাকে। দ্বিতীয় পক্ষে 'খণ্ডই গো' 'পট শুক্ল' এইরূপে প্রতীতিও ভ্রম হইতে পারে। কারণ, সে স্থলে অসংসর্গের প্রতীতি নাই। তৃতীয় পক্ষেও সেই দোষই হইবে। কারণ, সে পক্ষেও সংসর্গজ্ঞান সম্ভবপর

হয় না। যে হেতু, তদ্বিষয়ীভূত যে ঐক্য, তাহা নাই, ঐক্যই যে তাহার বিষয়, তাহা প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারাই অবগত হওয়া যায়। যদি বল, গুণ ও গুণীর যে পরস্পর সম্বন্ধ, তাহাই তাহার বিষয় হইয়া থাকে, ঐক্য তাহার বিষয় হয় না। তাহা হইলে 'ইহা রজত' এইরূপ স্থলেও সাদৃশ্যসম্বন্ধই তাহার বিষয় হইয়া থাকে বলিয়া, সে স্থলেও সংসর্গপ্রত্যয় অবারণীয় হইয়া উঠে। আর যদি বল, সে স্থলেও 'ইহা রজত নয়' এই প্রকার যে অসংসর্গ প্রত্যয়, তাহার দ্বারা উহা বাধিত হয় বলিয়া, সে স্থলে সংসর্গ কিম্বা তাহার জ্ঞান সম্ভবপর হয় না। তাহা হইলে ইহাও বলিতে পারা যায় যে, তোমার মতেও গুণগুণীস্থলেও ইতরেতরাভাবজ্ঞানরূপ যে অসংসর্গপ্রত্যয়, তাহা ত রহিয়াছে, এই কারণে সেই স্থলে সংসর্গ এবং তাহার প্রত্যয় হইতে পারে না বলিয়া, ভ্রমত্বের আপত্তিরূপ যে দোষ, তাহা সেইরূপই রহিয়া গেল। এই কারণে অসংসর্গের অগ্রহকে অবিবেক বলা যাইতে পারে না।

নন্ববিবেকং দূষয়তাঽত্র বিবেচকং কিং চিন্নিরূপণীয়ম্। ন তাবদ্‌গ্রহণং স্মর্য্যমাণাৎ স্বার্থং বিবিনক্তি। বিশেষাবভাসকত্বস্য দোষৈঃ প্রতিবদ্ধত্বাৎ। নাপি স্মরণং গৃহ্যমাণাৎ স্বার্থং বিবেক্তুমলং স্মরণাভিমানস্য প্রমুষিতত্বাদিতি চেৎ, নৈবম্। উভয়োরপি বিবেচকত্বস্য সুসম্পাদত্বাৎ। তথাহি। কিমিদমাকার-রজতাকারয়োস্তত্তজ্জাতি-ব্যক্তি-বিশিষ্টয়োরেব ত্বয়া ভেদোঽভ্যুপেয়তে কিম্বা কেবলয়োরপি। নাদ্যঃ। প্রকৃতয়োরিদমাকার-রজতাকারয়োর্জাত্যাদ্যবিশিষ্টয়োর্ভেদাভাবেনৈক্যে সতি তদ্‌গোচর-সংসর্গ-জ্ঞানপ্রসঙ্গাৎ। দ্বিতীয়োঽপি কিং প্রথমজ্ঞানেন বস্তু গৃহীত্বা দ্বিতীয়জ্ঞানেন ধর্ম্মিপ্রতিযোগিভাবমবগত্য পশ্চাৎ তৃতীয়জ্ঞানেন ভেদো গৃহ্যতে, উত বস্তুনা সহৈব ভেদগ্রহণম্। আদ্যে সর্ব্বপদার্থজ্ঞানানাং ভেদগ্রহণাৎ প্রাগবিবিক্তবিষয়তয়া ভ্রমত্বপ্রসঙ্গঃ। দ্বিতীয়ে চেদন্তাগ্রহণাদেব ভেদস্যাপি গৃহীতত্বেন ভেদাপেক্ষিতো বিশেষোঽপ্যবভাসিত এবেতি গ্রহণস্য বিবেচকত্বমঙ্গীকার্য্যম্।

যদি বল, প্রকৃতস্থলে শুক্তি ও রজতের অবিবেকপক্ষকে তোমরা দূষিত করিতে উদ্যত হইয়াছ, এক্ষণে বল দেখি, যে বিবেক থাকা নিবন্ধন তোমাদের মতে অবিবেক হইতে পারে না, সেই বিবেক যে আছে, তাহা জানিবার উপায় কি, তাহা ত নিরূপণ করা উচিত। ইদমর্থের যে জ্ঞান, তাহা স্মর্য্যমাণ রজত হইতে নিজের বিষয় 'ইদং' অর্থকে পৃথগ্ভাবে বুঝাইয়া দিবে, ইহা ত সম্ভবপর নহে; কারণ, যে স্থলে শুক্তিকে অবলম্বন করিয়া 'ইহা রজত' এই প্রকার ব্যবহার হইয়া থাকে, সে স্থলে শুক্তি ও রজতগত যে বৈলক্ষণ্য, তাহাকে প্রকাশ করিবার যে সামর্থ্য জ্ঞানে বিদ্যমান আছে, তাহা দোষসমূহের দ্বারা প্রতিবদ্ধ হইয়া থাকে, এইরূপ স্মরণ ও নিজের বিষয়ীভূত যে রজত, তাহাকে প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত ইদমর্থ হইতে পৃথগ্ভাবে বুঝাইতে যে সমর্থ হইবে, তাহাও সম্ভবপর নহে; কারণ, তাহার স্মরণাভিমানই তত্তাংশের অমুদ্‌বোধপ্রযুক্ত বিলুপ্ত হইয়াছে।

এইরূপ শঙ্কাও যুক্তিযুক্ত নহে; কারণ, ইদমংশের প্রত্যক্ষ এবং রজতাংশের স্মরণ—এই দ্বিবিধ জ্ঞানই নিজ নিজ বিষয়কে যে পৃথক্ পৃথগ্ভাবে বোধ করাইতে পারে, ইহা অনায়াসেই সিদ্ধ হইতে পারে। কি প্রকারে তাহা সিদ্ধ হইতে পারে, তাহাও দেখান যাইতেছে। প্রথমে জিজ্ঞাস্য এই যে—এই যে ইদমাকার ও রজতাকার পরস্পর পরস্পর হইতে ভিন্ন বলিয়া স্বীকৃত হইয়া থাকে, ইহাদিগের মধ্যে যে ভেদ অঙ্গীকৃত হয়, তাহা কি তত্তৎজাতি ও ব্যক্তি দ্বারা বিশেষিত সেই আকারদ্বয়ের ভেদ? অথবা জাতি ও ব্যক্তির দ্বারা অবিশেষিত কেবল সেই দুইটি আকারের ভেদ?

প্রথম পক্ষ হইতে পারে না। কারণ, প্রকৃত স্থলে যে ইদমাকার ও রজতাকার প্রতীত হয়, তাহাদিগের মধ্যে জাতি প্রভৃতির দ্বারা বিশেষিত-ভাবে প্রতীতির যোগ্য যে ভেদ, তাহা না থাকায় ফলতঃ এক প্রকার ঐক্যই থাকিয়া যাইতেছে বলিয়া, তাহাদিগের পরস্পর সংসর্গবিষয়ক জ্ঞানেরই প্রসক্তি হইয়া থাকে। দ্বিতীয় পক্ষেও বক্তব্য এই যে, প্রথম জ্ঞান দ্বারা বস্তুর গ্রহণ হইলে, দ্বিতীয় জ্ঞানের দ্বারা ধর্ম্মী ও প্রতিযোগীর স্বরূপ বুঝিয়া পশ্চাৎ তৃতীয় জ্ঞানের দ্বারা লোকে কি তাহাদিগের ভেদ গ্রহণ করিয়া থাকে? অথবা প্রথম জ্ঞানকালে বস্তু-প্রকাশের সঙ্গে সঙ্গেই তাহাদিগের পরস্পর যে ভেদ, তাহা গৃহীত হইয়া থাকে?

প্রথম পক্ষে দোষ এই যে, সকল পদার্থজ্ঞানেই তৃতীয় জ্ঞানের দ্বারা ভেদপ্রকাশের পূর্ব্বে অবিবিক্তভাবে বিষয় প্রকাশ করিবার সামর্থ্য বশতঃ ভ্রমত্বের আপত্তি হইয়া থাকে। দ্বিতীয় পক্ষে দোষ এই যে, ইদমংশের যে প্রত্যক্ষাত্মক জ্ঞান, সেই জ্ঞানের দ্বারা রজত হইতে ইদং পদার্থের ভেদও প্রকাশিত হইয়া যায় বলিয়া, সেই ভেদাপেক্ষিত বিশেষও প্রকাশিত হয়, এই কারণে ইদমংশের জ্ঞানকেই ভেদপ্রকাশক বলিয়া অনায়াসে অঙ্গী-কার করিতে পারা যায়।

তথা স্মরণমপি বিবেচকমেব। ন হি স্মরণাভিমানো নিরূ-পয়িতুং শক্যঃ যৎ প্রমোষাৎ স্মৃতেরবিবেচকত্বম্। তথাহি কিং স্মৃতিরেব স্মরণাভিমানঃ স্মৃতেরন্যো বা স্মৃতিগতধর্ম্মো বা পূর্ব্বানুভববিশিষ্টত্বেনার্থগ্রহণং বা স্বগত এব কশ্চিৎ স্মৃতিবিশেষো বা পূর্ব্বানুভবগোচরাদ্‌বিশিষ্টজ্ঞেয়নিমিত্তোবিশেষোবা ফল-ভেদকজনকত্বং বা স্মরামীত্যনুভবো বা। নাদ্যঃ। স্মৃতেঃ প্রমোষে রজতজ্ঞানস্যৈবাভাবপ্রসঙ্গাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। অন্যস্য প্রমোষে স্মৃতেরবিবেচকত্বমিতি বৈয়ধিকরণ্যাপাতাৎ। ন তৃতীয়ঃ। তাদৃশ-ধর্ম্মানুপলম্ভাৎ। ন চতুর্থঃ। পূর্ব্বদৃষ্টঃ স এবায়ং দেবদত্ত ইতি প্রত্যভিজ্ঞাভ্রমে পূর্ব্বানুভবসংভেদগ্রহে সত্যেব বিনা তৎ প্রমোষমবিবেকদর্শনাৎ। অথ কেবলস্মৃতিমভিলক্ষ্যোক্তং প্রত্যভিজ্ঞা তু ন তথেতি চেৎ। তথাপি নায়ং পক্ষ এব সম্ভবতি। তথাহি। কিং পূর্ব্বানুভবঃ স্বাত্মানমপি বিষয়ীকরোতি উতার্থ-মাত্রম্। নাদ্যো বৃত্তিবিরোধাৎ। দ্বিতীয়ে ত্বর্থ এব স্মৃত্যাহ্‌বভাস্যো ন তু পূর্ব্বজ্ঞানং তস্যাননুভূতত্বাৎ। ননু জ্ঞাতো ঘট ইত্যত্র জ্ঞান-বিশিষ্টার্থস্মৃতির্দৃশ্যতে ইতি চেদ্ ন। স্মৃত্যন্তরত্বাৎ। অনুব্যব-সায়েন জ্ঞানাগোচরানুমানেন বা জন্যেয়ং স্মৃতির্ব্যবসায়জন্যায়া ঘটমাত্রগোচরায়াঃ স্মৃতেরন্যা। ন চানয়াহপি স্বজনকোহনুব্যবসা-য়াখ্যঃ পূর্ব্বানুভবো বিষয়ীক্রিয়তে, কিং তর্হি অনুব্যবসায়েনানুভূতো ব্যবসায়বিশিষ্টো ঘট এব। অত এতৎ সিদ্ধম্। বিমতা স্মৃতির্ন

স্বমূলজ্ঞানবিশিষ্টমর্থং গৃহ্লাতি। স্মৃতিত্বাৎ পদার্থস্মৃতিবদিতি। পদানি হি স্বসম্বন্ধেষু অর্থেষু স্মৃতিং জনয়ন্তি।

'ইদং' অর্থের প্রত্যক্ষের ন্যায় রজতাংশের স্মৃতি ও শুক্তি এবং রজতের ভেদজ্ঞাপক হইতে পারে। তোমরা যে স্মরণাভিমানের কথা বলিয়াছ, তাহা যে কি বস্তু, তাহার নিরূপণ হইবার সম্ভাবনা নাই। এই স্মরণাভিমানেরই বিলোপ হয় বলিয়া স্মৃতি ভেদকে প্রকাশ করিতে পারিতেছিল না, ইহাই তোমার মত। আচ্ছা, বল দেখি—(১) স্মরণাভিমান কি স্মৃতিই? (২) অথবা স্মৃতি হইতে অন্য কোন বস্তু? (৩) অথবা তাহা কি স্মৃতির ধর্ম্ম? (৪) কিংবা ইহা পূর্ব্বানুভবের বিষয়রূপে স্মর্ত্তব্য বস্তুর জ্ঞান? (৫) অথবা তাহা স্মৃতিগত কোন বিশেষ স্মৃতি? (৬) অথবা তাহা পূর্ব্বানুভবের বিষয় বস্তু হইতে কোনও বিলক্ষণ বস্তুপ্রকাশ নিবন্ধন স্মৃতিগত অবস্থাবিশেষ? (৭) অথবা উহা স্মৃতিগত এমন কোন কারণতা—যাহার দ্বারা ফলগত বৈলক্ষণ্য সিদ্ধ হয়? (৮) কিম্বা উহা 'আমি স্মরণ করিতেছি' এই প্রকার অনুভব?

এই কয়টি কল্পের প্রথম কল্প হইতে পারে না। কারণ, স্মৃতিই যদি স্মরণাভিমান হয়, তাহা হইলে স্মরণাভিমানের বিলোপ হইলে স্মৃতিরও বিলোপ হইয়া যায়। সুতরাং রজতজ্ঞানেরই অভাব প্রসক্ত হয়। দ্বিতীয় কল্পটিও সম্ভবপর নহে, কারণ, স্মরণাভিমান যদি স্মৃতি হইতে ভিন্ন হয়, তাহা হইলে তাহার বিলোপ হইল বলিয়া স্মরণের স্ববিষয়গত ভেদপ্রকাশকত্ব লুপ্ত হইবে কেন? স্মৃতির কোন ধর্ম্ম লুপ্ত হইলে তাহার ভেদপ্রকাশকত্ব লুপ্ত হইতে পারে। স্মৃতির সহিত যাহার কোন সম্বন্ধই নাই, সেইরূপ বস্তুর লোপ হইল বলিয়া স্মৃতির স্বধর্ম্ম লুপ্ত হইবে, এরূপ কল্পনাতে কার্য্য ও কারণের বৈয়ধিকরণ্যরূপ দোষের আপত্তি হয়। তৃতীয় পক্ষও হইতে পারে না। কারণ, স্মৃতিগত তাদৃশ কোন ধর্ম্মের উপলব্ধি হয় না—যে ধর্ম্মকে তোমরা স্মরণাভিমান বলিতে চাহ। বাস্তবিক যে দেবদত্ত নহে, সেইরূপ ব্যক্তিকে দেখিয়া 'এই সেই আমার পূর্ব্বদৃষ্ট দেবদত্ত' এইরূপ যে প্রত্যভিজ্ঞাভ্রম হইয়া থাকে, সে স্থলেও পূর্ব্বানুভবের বিষয়ত্বরূপে স্মৃতিবিষয়ীভূত অর্থেরই গ্রহণ হইয়া থাকে, অথচ তোমার মতে, সেখানে স্মৃতির অভিমানের বিলোপ হয় না, কিন্তু সেখানেও বিবেকদর্শনের অভাব আছে, ইহা তোমাকে বলিতেই হইবে। স্মরণাভিমানের বিলোপ হইলেই বিবেকদর্শন বা ভেদদর্শনের অভাব

থাকে, ইহাই তোমার মত। এখানে কিন্তু স্মরণাভিমানের বিলোপ হইল না, অথচ তোমার মতে বিবেকদর্শনের অভাব আছে—ইহা তোমাকে বলিতেই হইবে, অন্যথা এখানে এইরূপ ব্যবহার হইতেই পারিত না।

এখন যদি বল, যেখানে কেবল স্মৃতি হইয়া থাকে, তাহাকেই লক্ষ্য করিয়া আমরা স্মরণাভিমানের এইরূপ লক্ষণ করিয়াছি। প্রত্যভিজ্ঞা ত সেরূপ নহে, ইহার উপরও আমাদের বক্তব্য এই যে, তথাপিও তোমাদের এই পক্ষ যুক্তিসহ হয় না। কারণ, তোমাদিগকে জিজ্ঞাসা করি যে, স্মৃতির জনক যে পূর্ব্বকালীন অনুভব, তাহা কি নিজ স্বরূপকে প্রকাশ করে? অথবা অর্থমাত্রকেই প্রকাশ করে?

নিজ স্বরূপকে প্রকাশ করে, ইহা সম্ভব হয় না। কারণ, একই বস্তু প্রকাশ ক্রিয়ার কর্ত্তা ও কর্ম্ম একই কালে হইতে পারে না। সেই অনুভব কেবল বিষয়মাত্রকে প্রকাশ করে, এইরূপ পক্ষও যুক্তিসহ নহে; কারণ, তাহা হইলে স্মৃতির দ্বারা কেবল অর্থেরই প্রকাশ হওয়া উচিত। সেই অর্থ পূর্ব্বজ্ঞানের বিষয়, এই ভাবে স্মৃতির দ্বারা তাহার প্রকাশ হওয়া সম্ভবপর নহে; কারণ, পূর্ব্বজ্ঞানও স্মৃতির জনক জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত হয় নাই। এখন যদি বল, 'ঘট জ্ঞাত হইয়াছিল' এই ভাবে আমাদিগের যে স্মৃতি হয়, তাহাতে জ্ঞানবিশিষ্ট অর্থেরই স্মৃতি হয়, ইহা দেখিতে পাওয়া যায়।

এরূপ উক্তিও ঠিক নহে, কারণ, এইরূপ যে স্মৃতি, তাহা প্রকৃত স্মৃতি হইতে বিলক্ষণই হইয়া থাকে। প্রকৃত স্মৃতি হইল ঘটের ব্যবসায়াত্মক যে জ্ঞান, তাহাই কার্য্য। ঘট জ্ঞাত হইয়াছিল, এইরূপ যে স্মৃতি, তাহা ঘটজ্ঞানের যে অনুব্যবসায়াত্মক জ্ঞান, তাহারই কার্য্য। সুতরাং অনুভবজন্য স্মৃতি বা ব্যবসায়জন্য স্মৃতি—অনুব্যবসায়জন্য স্মৃতি হইতে বিলক্ষণই হইয়া থাকে, ইহা অঙ্গীকারই করিতে হইবে। সুতরাং প্রকৃত স্মৃতির দ্বারা নিজের জনক বলিয়া অনুব্যবসায় নামক পূর্ব্বজ্ঞান যে প্রকাশিত হইবে, তাহা হইতে পারে না; কিন্তু তাহার দ্বারা অনুব্যবসায় দ্বারা প্রকাশিত যে ব্যবসায়জ্ঞান, সেই ব্যবসায়জ্ঞানের বিষয়ীভূত যে ঘট, তাহারই প্রকাশ করিয়া থাকে। সুতরাং এই ভাবে অপরাপর পক্ষগুলিও দোষদুষ্ট হওয়াতে ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, ইদমংশের জ্ঞান যে প্রকার ভেদের গ্রাহক হইতে পারে, সেই প্রকার রজতস্মৃতিও

ইদমর্থ হইতে রজতকে পৃথগ্‌ভাবে প্রকাশ করিতে সমর্থ হয়। এ বিষয়ে এইরূপ অনুমানও করা যাইতে পারে যে, বিবাদের বিষয় যে স্মৃতি, তাহা তাহার মূলভূত যে জ্ঞান, সেই জ্ঞান বিশিষ্টরূপে অর্থকে গ্রহণ করিতে সমর্থ হয় না ; কারণ, স্মৃতির এইরূপই স্বভাব। দৃষ্টান্ত— যেমন পদার্থের স্মৃতি। অর্থাৎ পদ হইতে যে পদার্থের স্মৃতি হইয়া থাকে, তাহা কেবল পদার্থেরই স্মৃতি হয় ; কিন্তু জ্ঞানবিশিষ্ট পদার্থের স্মৃতি হয় না। প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ হইবে। সুতরাং ইহাই সিদ্ধ হইল যে, অখ্যাতিবাদিগণের মতে যে বিবেকাগ্রহ নিবন্ধন ভ্রান্তিব্যবহারই হয়, ভ্রান্তি হয় না, এইরূপ সিদ্ধান্ত ও যুক্তির দ্বারা সিদ্ধ হইল না।

নন্বেতদ্‌বোদ্ধো ন সংগতে। তথাহি পদানামর্থৈঃ সংযোগাদিসম্বন্ধানামসম্ভবাৎ সম্বন্ধার্থস্মারকত্বমিত্যেতদযুক্তম্। বোধজননশক্তিঃ সম্বন্ধ ইতি চেৎ কিমনুভবজননশক্তিঃ কিম্বা স্মৃতিজননশক্তিঃ। নাদ্যঃ। পদানাং বাক্যরূপেণ বাক্যার্থানুভবজনকত্বেঽপি স্বার্থেষু তদসম্ভবাৎ। ব্যুৎপত্তিকালে পদার্থানাং মানান্তরগৃহীতত্বেনাপূর্ব্বার্থত্বাভাবাৎ। তদুক্তং পদমভ্যধিকাভাবাৎ স্মারকান্ন বিশিষ্যতে ইতি। দ্বিতীয়েঽপি সা শক্তির্ন তাবদজ্ঞাতা স্মৃতিমুৎপাদয়তি। জ্ঞাতকরণত্বাৎ। নাপি জ্ঞাতা। শক্তেঃ কার্য্যৈকসমধিগম্যত্বেন স্মৃত্যুৎপত্তিশক্তিজ্ঞানয়োঃ পরস্পরাশ্রয়ত্বাৎ। অথোচ্যতে। মধ্যমবৃদ্ধপ্রবৃত্ত্যা প্রবৃত্তিহেতুজ্ঞানমনুমায় শব্দানন্তর্য্যাত্তজ্জনকত্বং শব্দস্য নিশ্চিত্যাবাপোদ্ধারাভ্যাং ব্যুৎপত্তিকাল এব শক্তিনিশ্চয়ান্নান্যোন্যাশ্রয়তেতি। তদাপি কিং শব্দমাত্রে শক্তিনিশ্চয়ঃ অর্থবিশেষসম্বন্ধে বা। নাদ্যঃ। অস্য শব্দস্যায়মর্থ ইতি নিয়মাসিদ্ধিপ্রসঙ্গাৎ। দ্বিতীয়েঽপি শক্তিসম্বন্ধস্য ব্যবস্থাপকং সম্বন্ধান্তরমেষ্টব্যমিত্যনবস্থা স্যাৎ। শক্তিঃ স্বপরনির্ব্বাহিকেতি চেৎ তথাপি স্মৃতিকালে কিং শব্দমাত্রদর্শনাদর্থঃ স্মর্য্যতে কিং বাঽর্থগোচরশক্তিমচ্ছব্দদর্শনাদ্ উত শক্তিজ্ঞানজন্যসংস্কারাচ্ছব্দদর্শনাচ্চ। নাদ্যঃ। অনিয়মাপত্তেঃ। ন দ্বিতীয়ঃ। শব্দদর্শনসময়

এবার্থস্যাপি দৃষ্টত্বেন শব্দজন্যস্মৃতিবৈয়র্থ্যাৎ। ন তৃতীয়ঃ। তাবতা স্মৃত্যসম্ভবাৎ। অন্যত্র স্মারকস্মার্য্যয়োঃ সাদৃশ্যবিরোধিকার্য্য-কারণভাবাদিসম্বন্ধান্তরনিয়মাৎ শব্দার্থয়োস্তদভাবাৎ। তস্মাৎ পদানি স্মারকাণি বাক্যং পুনঃ প্রমাণমিত্যেতদ্‌বেদবাদিনাং প্রক্রিয়ামাত্রমিতি।

পদের দ্বারা অর্থের স্মৃতি হইয়া থাকে, এই প্রকার যে সিদ্ধান্ত প্রদর্শিত হইয়াছে, বৌদ্ধ দার্শনিকগণ কিন্তু তাহা স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন, পদসমূহের সহিত অর্থসমূহের সংযোগাদি কোন সম্বন্ধই সম্ভবপর নহে বলিয়া, সম্বদ্ধ অর্থকে পদস্মরণ করাইয়া থাকে, এইরূপ যে সিদ্ধান্ত, তাহা নির্যুক্তিক। যদি বল, পদে অর্থবোধ করাইবার যে শক্তি আছে, তাহাই পদ ও অর্থের পরস্পর সম্বন্ধ, ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে—পদগত এই শক্তি, ইহা কি অনুভব জন্মাইবার শক্তি? অথবা স্মৃতি জন্মাইবার শক্তি?

অনুভব অর্থাৎ অন্বয়বোধরূপ যে অনুভব, তাহাকে জন্মাইবার শক্তিরূপ যে প্রথম পক্ষ, তাহা হইতে পারে না। কারণ, পদসমূহ বাক্যরূপে পরিণত হইয়াই বাক্যার্থের অনুভব জন্মাইয়া থাকে। এই কারণে, তাহাদিগের নিজ নিজ অর্থসমূহের অনুভব জন্মাইবার শক্তি থাকিতে পারে না। আর একটি কথা এই যে, কোনও পদের কোনও অর্থে যখন শক্তিজ্ঞান হয়, তখন সেই পদার্থগুলি প্রমাণান্তরের দ্বারা গৃহীত হয় বলিয়া, পদসমূহের অজ্ঞাত অর্থ বোধকত্বরূপ যে অনুভবজননশক্তি, তাহা থাকিতে পারে না। এই বিষয়ে কোনও আচার্য্য এইরূপ বলিয়াছেন যে, পূর্ব্বে জ্ঞাত হইতে অতিরিক্ত কিছুই বুঝাইতে পারে না বলিয়া পদে স্মারকত্বই থাকিতে পারে, অনুভবজনকত্ব থাকিতে পারে না। দ্বিতীয় পক্ষে অর্থাৎ পদে অর্থবিষয়ক স্মৃতিজননশক্তিই অর্থের সহিত পদের সম্বন্ধ হইবে, এই পক্ষেও বক্তব্য এই যে, সেই যে শক্তি, তাহা অজ্ঞাত হইয়া যে স্মৃতির উৎপাদন করিবে, তাহা সম্ভবপর নহে; কারণ, সেই শক্তি জ্ঞাত হইয়াই স্মৃতির কারণ হইয়া থাকে। এখন যদি বল যে, জ্ঞাত হইয়াই সেই শক্তি স্মৃতির কারণ হইবে, তাহাও ঠিক নহে; কারণ, শক্তি কার্য্য দেখিয়াই অনুমিত হইয়া থাকে। এই কারণে পদের শক্তিজ্ঞান ও স্মৃতির উপপত্তি এই দুইটিকে অবলম্বন করিয়া

অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষের প্রসক্তি হয়। (অর্থাৎ স্মৃতিরূপ কার্য্যের উপপত্তি দেখিয়া পদে শক্তি আছে, এইরূপ জ্ঞান করিতে হইবে, আবার শক্তিজ্ঞান থাকিলেই তবে স্মৃতির উৎপত্তি হয়, অন্যথা সম্ভবপর নহে, এই ভাবে স্মৃতি ও শক্তিজ্ঞান এই দুইয়ের মধ্যে প্রত্যেকে প্রত্যেককে অপেক্ষা করিয়া থাকে বলিয়া অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষ অনিবার্য্য হইয়া উঠে।)

আর যদি বল, "প্রযোজ্যবৃদ্ধের" (অর্থাৎ অপরের মুখে 'গরুকে আন' এই প্রকার শব্দ শুনিয়া তাহাকে আনয়ন করিতে যে ব্যক্তি প্রবৃত্ত হয়, তাহার) গবানয়নের যে প্রবৃত্তি, তাহার দ্বারা সেই প্রবৃত্তির হেতুস্বরূপ যে মধ্যম বৃদ্ধের অর্থাৎ প্রযোজ্য বৃদ্ধের গবানয়নবিষয়ক জ্ঞান, তাহার অনুমান করিয়া, সেই জ্ঞান যে শব্দশ্রবণের পর হইয়াছে, ইহা বুঝিতে পারা যায় বলিয়া শব্দে যে তাদৃশ অর্থবিষয়ক জ্ঞানের জনকতা আছে, লোকে তাহার নিশ্চয় করিয়া থাকে, সেইরূপ নিশ্চয়ের পর বার বার এইরূপ শব্দ শুনিতে শুনিতে কোন্ পদ হইতে কোন্ অর্থের স্মৃতি হইতেছে, ইহা শব্দের শক্তিজ্ঞান-কালেই অন্বয়ব্যতিরেক দ্বারা সকলেই বুঝিতে সমর্থ হয় বলিয়া পূর্ব্বকথিত যে অন্যোন্যাশ্রয়রূপ দোষ, তাহার প্রসক্তি থাকে না।

ইহার উত্তরে আমরা বলিব যে, তাহা হইলে এই যে শক্তির নিশ্চয়, ইহা কি কেবল শব্দের উপরই হইয়া থাকে? অথবা অর্থবিশেষের সহিত সম্বদ্ধ যে শব্দ, তাহারই উপর হইয়া থাকে? শব্দমাত্রেই এই প্রকার শক্তি-নিশ্চয় হয়, এ প্রকার বলা যায় না। কারণ, তাহাই যদি হইত, তবে অমুক শব্দের অমুক অর্থ, এই যে একটি নিয়ম আছে, সেই নিয়ম থাকিতে পারিত না। দ্বিতীয় পক্ষে অর্থাৎ অর্থবিশেষের সহিত সম্বদ্ধ শব্দবিশেষে সেই অর্থের বোধানুকূল শক্তি আছে, এইরূপ যে পক্ষ, তাহাতেও দোষ হইয়া থাকে। সে দোষের নাম—অনবস্থা। অর্থাৎ সেই শক্তিরূপ সম্বন্ধের ব্যবস্থা করিবার জন্য আর একটি সম্বন্ধের অপেক্ষা করিতে হয়। আবার সেই সম্বন্ধের ব্যবস্থা করিবার জন্য আর একটি সম্বন্ধের অপেক্ষা করিতে হয়। এই ভাবে কল্পনার শেষ কোথায়, তাহা খুঁজিয়া পাওয়া যায় না। ইহাই হইল এ পক্ষে অনবস্থাদোষ।

ইহার উপর যদি বল যে, শক্তির স্বভাবই এই যে, সে নিজেকে এবং নিজের কার্য্যকে একসঙ্গে সিদ্ধ করিয়া দেয়; তাহাও ঠিক নহে। কারণ, তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য এই দাঁড়ায় যে, যে সময় পদ হইতে আমাদিগের

অর্থের স্মৃতি হয়, সেই স্মৃতি কি কেবল শব্দজ্ঞান হইতেই হয়? অথবা 'এই শব্দে এই অর্থ বোধ করাইবার শক্তি আছে', এইরূপ ভাবে জ্ঞাত শব্দ হইতেই ঐরূপ স্মৃতি হয়, অথবা পূর্ব্বে শক্তিজ্ঞান হইতে যে সংস্কার ও শব্দ-জ্ঞান,এই দুইটি মিলিত হইয়া সেই স্মৃতিকে উৎপাদন করে? ইহাদিগের মধ্যে প্রথম পক্ষ হইতেই পারে না। কারণ, তাহাই যদি হইত, তবে 'অমুক শব্দ হইতে অমুক অর্থের স্মৃতি হইয়া থাকে', এইরূপ যে নিয়ম, তাহা সম্ভবপর হইত না। দ্বিতীয় পক্ষ যুক্তিসহ নহে, কারণ, শব্দজ্ঞানের সময় অর্থও জ্ঞাত হইয়াছে বলিয়া আবার শব্দজন্য অর্থের পৃথক্ স্মৃতি কল্পনা করিবার কোন আবশ্যকতা থাকে না। তৃতীয় পক্ষও যুক্তিসহ নহে। কারণ, সে পক্ষেও স্মৃতি সম্ভবপর নহে, যেহেতু, অন্য স্থলে স্মারক ও স্মর্য্যমাণ এই দুইটি বস্তুর মধ্যে সাদৃশ্য, বিরোধ বা কার্য্যকারণভাবাদিরূপ অন্য সম্বন্ধ থাকিলেই তবে স্মারক হইতে স্মর্য্যমাণের স্মৃতি হইয়া থাকে, এইরূপ নিয়ম দেখিতে পাওয়া যায়। প্রকৃত স্থলে কিন্তু শব্দ ও অর্থের মধ্যে তাদৃশ সাদৃশ্য প্রভৃতি কোন সম্বন্ধ দেখিতে পাওয়া যায় না। সুতরাং শব্দ অর্থের স্মারক কি প্রকারে হইবে? এই ভাবে ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, মীমাংসকগণের মতে পদ স্মারক হইয়া থাকে, এবং অন্বয়বোধে বাক্যই প্রমাণ হইয়া থাকে। এইরূপ যে মত, তাহা প্রক্রিয়ামাত্রই অর্থাৎ নিজ সম্প্রদায়ের প্রচলিত মতেরই সমর্থন প্রয়াসমাত্র, ইহা যুক্তিসিদ্ধ নহে।

অত্রোচ্যতে। শব্দদর্শনাৎ শক্তিসংস্কারাচ্চার্থস্মৃতৌ ন কশ্চিদ্দোষঃ। যদুক্তমন্যত্রেত্যাদিনা তদসৎ। কিমন্যত্রেব শব্দেঽপি সাদৃশ্যাদিক-মভ্যুপেয়মিত্যুচ্যতে কিংবা শব্দবদন্যত্রাপি শক্তিরেবাস্তু মা ভূৎ সাদৃশ্যাদিকমিতি কিংবা শব্দে সাদৃশ্যাদিকমূলসম্বন্ধাভাবাৎ সত্যা-মপি শক্তৌ ন স্মৃতিজনকত্বমিতি। নাদ্যঃ। শব্দে সাদৃশ্যাদর্শনাদ্ অদৃষ্টস্য চ কল্পনে গৌরবাৎ। অন্যত্র তু দৃষ্টত্বেনাকল্পনীয়ত্বাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। অনুভূয়মানস্যাপলাপাযোগাৎ। ন তৃতীয়ঃ। শক্তস্য কার্য্যাজনকত্বে ব্যাঘাতাপত্তেঃ। তস্মাচ্ছক্তিমন্তি পদান্যর্থেষু স্মৃতিং জনয়ন্ত্যেব। ন হি তত্রার্থৈঃ সহ পূর্ব্বানুভবাঃ স্মর্য্যন্তে। অন্যথা ঘটাদিবদনুভবানামপি তত্তচ্ছব্দার্থত্বং প্রসজ্যেত।

বৌদ্ধদিগের এই আপত্তি খণ্ডন করিবার জন্য সিদ্ধান্তিগণের পক্ষ হইতে এইরূপ বলা যাইতে পারে যে, শব্দজ্ঞান ও শক্তিসংস্কার এই দুইটি কারণ হইতে পদার্থস্মৃতি অঙ্গীকার করিলে, কোন প্রকার দোষেরই সম্ভাবনা নাই। এ পক্ষে তোমরা যে দোষের উদ্ভাবন করিয়াছিলে অর্থাৎ অন্যস্থলে স্মারক ও স্মর্য্যমাণের মধ্যে সাদৃশ্য প্রভৃতি যে সকল সম্বন্ধ অপেক্ষিত হয়, সেই সম্বন্ধের মধ্যে কোনটি শব্দ ও অর্থের মধ্যে পরস্পর না থাকায়, শব্দ অর্থের স্মারক হইতে পারে না।

এইরূপ যে দোষ তোমরা দেখাইয়াছিলে, তাহাও টিকিতে পারে না। তোমরা কি বলিতে চাহ, অন্য স্থলের ন্যায় শব্দ ও অর্থের সাদৃশ্যাদি সম্বন্ধই অঙ্গীকার করিতে হইবে? অথবা তোমাদিগের কি এইরূপ অভিপ্রায় যে, শব্দের ন্যায় অন্য স্থলেও সাদৃশ্যাদিরূপ সম্বন্ধ না থাকিলে স্মরণ করাইবার অনুকূল শক্তি থাকে? অথবা ইহাই কি তোমাদের বক্তব্য যে, সাদৃশ্যাদিরূপ স্মরণের হেতুভূত মূলসম্বন্ধ না থাকায় শক্তি থাকিলেও শব্দ অর্থস্মৃতির জনক হইবে না? এই তিনটি পক্ষের মধ্যে যাহা প্রথম পক্ষ, তাহা সম্ভবপর নহে। কারণ, শব্দে অর্থের সাদৃশ্য দেখা যায় না। যাহা দেখা যায় না, বিনা প্রয়োজনে তাহার কল্পনা করিলে গৌরবরূপই দোষ হইয়া থাকে। আর এক স্থলে যাহা দেখা গিয়াছে, সর্ব্বত্রই যে তাহার কল্পনা করিতে হইবে, এরূপ নিয়ম নাই।

দ্বিতীয় পক্ষও হইতে পারে না। কারণ, যাহা অনুভূয়মান, তাহার অপলাপ করা যায় না। শব্দ হইতে যে অর্থস্মৃতি হইয়া থাকে, ইহা সকলেরই অনুভবসিদ্ধ, সুতরাং কেহই ইহার অপলাপ করিতে পারে না। তৃতীয় পক্ষও সম্ভবপর নহে, কারণ, যাহা যে কার্য্য করিতে সমর্থ অর্থাৎ শক্তিসম্পন্ন, সেই শক্তিমৎ বস্তু হইতে সেই বস্তু যদি উৎপন্ন না হয়, তবে ব্যাঘাতরূপ দোষেরই আপত্তি হয়। এই সকল কারণে ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, শক্তিযুক্ত পদসমূহই আমাদিগের অর্থ-বিষয়ক স্মৃতির উৎপাদন করিয়া থাকে, এবং সেই স্মৃতির সময়ে অর্থের সঙ্গে সঙ্গে অর্থ-বিষয়ক যে পূর্ব্বানুভূতি, তাহাদিগের স্মরণ হয় না; কিন্তু কেবল অর্থেরই স্মরণ হইয়া থাকে। ইহা যদি না হইত, তবে ঘট শব্দের অর্থ যেরূপ 'ঘট' হইয়া থাকে, সেইরূপই ঘটের অনুভবও ঘট শব্দের অর্থ হইতে পারিত। বাস্তবিক তাহা কিন্তু কেহই স্বীকার করেন না।

নাপি পঞ্চমঃ। কারণবিষয়াদ্যুপাধিমন্তরেণ জ্ঞানানাং স্বরূপেষু ক্বাপি বিশেষানুপলম্ভাৎ। নাপি ষষ্ঠসপ্তমৌ। অনুভবগতাভ্যাং জ্ঞেয়ফলাভ্যামতিরিক্তজ্ঞেয়ফলয়োঃ স্মৃতাবভাবাৎ। নাপ্যষ্টমঃ। স্মরামীত্যস্যানুভবস্যান্যত্র বিবেচকত্বে সিদ্ধে সত্যত্র কথং চিৎ প্রমোষাদবিবেচক ইতি বক্তুং শক্যেতাপি। তদেব তাবদসিদ্ধম্। গ্রহণবাচকশব্দপরিত্যাগেন স্মরণবাচকশব্দানুবিদ্ধো হ্যয়মনুভবো জায়তে। স কথং প্রথমতো গ্রহণস্মরণয়োরসতি বিবেকে সম্ভবেৎ। তথাচ বিবেকে সত্যনুভবঃ অনুভবে চ সতি বিবেক ইতি স্যাদন্যোন্যাশ্রয়তা। তদিত্থং প্রমোষণীয়স্য স্মরণাভিমানস্য দুর্ভণত্বাৎ স্মরণস্য বিবেচকত্বং প্রাপ্নোত্যেব। ননু গ্রহণস্মরণয়োরর্থমাত্রবিষয়ত্বে ভেদাভাবপ্রসঙ্গেনাবশ্যং ত্বয়াঽপি স্মৃতেঃ পূর্ব্বানুভববিশিষ্টার্থবিষয়ত্বং স্বীকার্য্যং তদেব স্মরণাভিমানোঽস্ত্বিতি চেদ্ ন। কারণবিশেষাদেব ভেদসিদ্ধেঃ। অন্যথা ত্বন্মতেঽপি পূর্ব্বানুভবগোচরানুমানজ্ঞানাৎ স্মৃতেঃ কো ভেদঃ স্যাৎ, বিষয়স্য সমত্বাৎ। ননু স ইত্যাকারেণ স্মৃতিজ্ঞানানুমানাদ্ ভিদ্যত ইতি চেৎ কোঽয়ং স ইত্যাকারঃ কিং পরোক্ষদেশকালাদিবিশিষ্টতা উত পূর্ব্বানুভবসংভিন্নতা কিম্বা সংস্কারজন্যত্বম্। নাদ্যঃ। অনুমানাদিষ্বপি স্মৃতিত্বপ্রসঙ্গাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। জ্ঞানানুমানেঽপি প্রসঙ্গাৎ। তৃতীয়ে তু কারণবিশেষ এব ভেদহেতুঃ স্যাৎ। অস্তু তর্হি প্রকৃতেঽপি সংস্কারজন্যৈব রজতস্মৃতিরিতি চেদ্ ন। রজতস্য পুরোবস্থিতত্বেন প্রতিভাসাদিত্যুক্তোত্তরত্বাৎ। ন চ পুরোবস্থিতত্বমবিবেককৃতমিতি বক্তুং শক্যম্। অবিবেকস্য ভ্রমং প্রত্যপ্রয়োজকত্বাৎ। তথাহি কিং গৃহ্যমাণয়োরবিবেকঃ কিংবা গৃহ্যমাণস্মর্য্যমাণয়োরুত স্মর্য্যমাণয়োঃ। নাদ্যঃ। স্বপ্নদশায়ামাত্মব্যতিরিক্তস্য কস্যাপ্যগ্রহণেন দ্বয়োর্গৃহ্যমাণয়োরভাবে তদবিবেকস্য ভ্রমপ্রয়োজকস্যাপ্যভাবেন ভ্রমাভাবপ্রসঙ্গাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। স্বপ্ন এব গৃহ্যমাণেনাত্মনা স্মর্য্যমাণস্য নীলাদেরবিবেকে সত্যহং নীলমিতি

প্রতিভাসপ্রসঙ্গাৎ। তৃতীয়ে তু পরোক্ষমেব সর্ব্বং ভ্রান্তাববভাসেত সর্ব্বস্যাপি স্মর্য্যমাণত্বাৎ। এবং চ সতি প্রকৃতস্য পুরোবস্থিত-রজতজ্ঞানস্য স্মৃতিত্বানুমানে পরোক্ষাবভাসিত্বোপাধির্দ্রষ্টব্যঃ। যথার্থানুমানস্য চায়ং প্রতিপ্রয়োগঃ। বিবাদাধ্যাসিতাঃ প্রত্যয়া ন যথার্থাঃ বাধ্যমানত্বাদ্ ভ্রান্তিব্যবহারবদিতি। তস্মাদ্ জ্ঞানদ্বৈরাশ্য-দুরাগ্রহং পরিত্যজ্য তৃতীয়ং ভ্রান্তিজ্ঞানমঙ্গীকর্ত্তব্যম্।

পঞ্চম অর্থাৎ স্বগত স্মৃতিবিশেষই স্মরণাভিমান এইরূপ পক্ষও ঠিক নহে; কারণ, কারণ এবং বিষয় এই উভয়েই কোনরূপ উপাধি বা বিশেষ না থাকিলে, জ্ঞানসমূহের স্বরূপগত কোন বিশেষের উপলব্ধি হইতে পারে না। এইরূপে ষষ্ঠ ও সপ্তম পক্ষও হইতে পারে না। কারণ, স্মৃতির কারণ যে অনুভব, সেই অনুভবগত যে জ্ঞেয় ও ফল তদ্ব্যতিরেকে জ্ঞেয় ও ফল স্মৃতিতে হইতেই পারে না। অষ্টম পক্ষও হইতে পারে না। যেহেতু, আমি স্মরণ করিতেছি, এই প্রকার যে অনুভব, তাহাই যদি অন্যত্র ভেদপ্রকাশের কারণ বলিয়া সিদ্ধ হয়, তাহা হইলে প্রকৃত স্থলে কোনরূপে তত্তাংশের প্রমোষ হইতেছে বলিয়া, স্মৃতি ভেদের প্রকাশক হয় না, এই প্রকার বলা যাইতে পারে; কিন্তু, প্রকৃত স্থলে তাহাই অসিদ্ধ হইতেছে। কারণ, এ স্থলে গ্রহণ ও বাচক এই দুইটি শব্দকে পরিত্যাগ করিয়া স্মরণ ও বাচক এই দুইটি শব্দের সহিত মিশ্রিত যে অনুভব, তাহাই উৎপন্ন হইয়া থাকে। গ্রহণ এবং স্মরণ তাহাদিগের মধ্যে যদি বিবেক না থাকে, তবে কি প্রকারে এইরূপ শব্দমিশ্রিত অনুভব উৎপন্ন হইবে? ফলে ইহাই দাঁড়াইতেছে যে, বিবেক থাকিলেই অনুভব হয় এবং অনুভব থাকিলেই বিবেক হয়, এই ভাবে এ স্থলেও অন্যোন্যাশ্রয় দোষের আপত্তি হয়। সুতরাং এই সকল বিচারের দ্বারা ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, লুপ্ত হইবার যোগ্য যে স্মরণাভিমান, তাহা কি, ইহার যখন নির্ব্বাচনই করা যাইতেছে না, তখন ফলতঃ স্মরণই যে বিবেচক হইয়া থাকে, ইহাই সম্ভবপর হইতেছে।

এখন যদি বল, গ্রহণ এবং স্মরণ এই দ্বিবিধ জ্ঞানই যদি অর্থমাত্রকেই বিষয় করে, তবে উভয়ের মধ্যে ভেদ না থাকাই প্রসক্ত হয়। এই কারণে তোমাকে অবশ্যই ইহা অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, স্মৃতি পূর্ব্বানুভববিশিষ্ট অর্থকেই প্রকাশ করিয়া থাকে। এইরূপ পূর্ব্বানুভববিশিষ্ট অর্থকে প্রকাশ

করাই এ স্থলে স্মরণাভিমান শব্দের অর্থ হউক। এই প্রকার উক্তিও যুক্তিসহ নহে; কারণ, কারণের বৈলক্ষণ্য প্রযুক্তই গ্রহণ ও স্মরণ এই উভয়ের মধ্যে ভেদ সিদ্ধ হইয়া থাকে, এরূপ অঙ্গীকার যদি না কর, তাহা হইলে তোমার মতেও পূর্ব্বানুভববিষয়ক অনুমানজ্ঞান হইতে স্মৃতির কি ভেদ থাকিতে পারে? কারণ, ঐরূপ জ্ঞান ও স্মৃতির বিষয় ত একই হইতে পারে। যদি বল, 'সেই' এইরূপ আকার থাকা নিবন্ধন স্মৃতি উক্ত জ্ঞানবিষয়ক অনুমান হইতে ভিন্ন হইবে, এইরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে; যেহেতু, এই পক্ষে তিনটি প্রশ্নের উদয় হইয়া থাকে, যথা—এই যে তোমরা বলিতেছ, স্মৃতির আকার 'সেই' এইরূপ হইয়া থাকে, সেই আকারটি কি? ইহা কি পরোক্ষদেশ ও কালাদির বৈশিষ্ট্য? অথবা ইহা পূর্ব্বানুভবের সহিত সম্বন্ধ? কিম্বা ইহা সংস্কারজন্যত্ব?

প্রথম পক্ষটি হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে অনুমানাদিস্থলেও স্মৃতিত্বের আপত্তি হয়। দ্বিতীয়ও হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে স্মৃতির জনক যে জ্ঞান, তদ্বিষয়ক অনুমানেও স্মৃতিত্বের প্রসক্তি হয়। তৃতীয় পক্ষ যদি অঙ্গীকার কর, তবে কারণবিশেষই যে ভেদের হেতু হয়, এই যে আমাদিগের পক্ষ, তাহাই সিদ্ধ হইয়া যায়। এখন যদি বল যে, প্রকৃত স্থলে অর্থাৎ 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রান্তিস্থলে সংস্কারজন্য রজতস্মৃতিই হইয়া থাকে, তাহাও ঠিক নহে। কারণ, এই বিষয়ে আমরা পূর্ব্বেই এইরূপ উত্তর দিয়াছি যে, এইরূপ ভ্রান্তিস্থলে আমাদিগের নিকট 'রজত সম্মুখে অবস্থিত এবং প্রত্যক্ষ' বলিয়াই প্রকাশিত হইয়া থাকে। এখন যদি বল যে, তাহার সম্মুখে অবস্থিতত্বই অবিবেকের দ্বারা কৃত হয়, এরূপ বলাও ঠিক নহে। কারণ, অবিবেক ভ্রমের প্রতি প্রয়োজক হয় না। আরও দেখ, এই যে অবিবেক, ইহা কি দুইটি অনুভবের বিষয়ীভূত বস্তুর অবিবেক? অথবা ইহা, একটি অনুভবের বিষয় ও অপরটি স্মৃতির বিষয়, এই দুইটি বস্তুর অবিবেক? অথবা স্মৃতির বিষয়ীভূত দুইটি বস্তুর ইহা অবিবেক?

প্রথম পক্ষ হইতেই পারে না। কারণ, স্বপ্নদশাতে আত্মব্যতিরিক্ত অন্য কোন বস্তুর গ্রহণ হয় না বলিয়া, জ্ঞানের বিষয়ীভূত দুইটি বস্তু তৎকালে নাই, ইহা বলিতেই হইবে। তাহাই যদি হইল, তবে সেইরূপ বস্তুর যে অবিবেক, যাহাকে তোমরা ভ্রমের প্রয়োজক বলিবে, তাহারও

অভাব হওয়ায় ভ্রমও হইতে পারে না। দ্বিতীয় পক্ষটিও হইতে পারে না; কারণ, স্বপ্নদশাতেই জ্ঞানের বিষয় যে আত্মা, তাহার সহিত স্মৃতির বিষয় যে নীলাদি, তাহার ভেদগ্রহ না থাকায় 'আমি নীল' এই প্রকার বুদ্ধির আপত্তি হইয়া থাকে। তৃতীয় পক্ষেও এই দোষ হয় যে, ভ্রান্তিমাত্রেই সকল বস্তুই পরোক্ষভাবে প্রকাশিত হওয়া উচিত; কারণ, তোমাদিগের মতে ভ্রমস্থলে সকল বস্তু স্মৃতির বিষয়ই হইয়া থাকে। ইহাই যদি হইল, তবে বিচারের বিষয় যে পুরোবস্থিতরজতজ্ঞান, তাহাকে স্মৃতি বলিয়া অনুমান করিতে যে তোমরা প্রবৃত্ত হইয়াছ, সেই অনুমানে পরোক্ষাবভাসিত্বকে উপাধি বলিয়া বুঝিতে হইবে। ভ্রান্তিজ্ঞানকে যথার্থ বলিয়া তোমরা যে অনুমান করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছ, তাহার প্রতিপক্ষ অনুমান এইরূপ হইবে যে, বিবাদের বিষয় ইহা রজত এইরূপ যে জ্ঞান তাহা যথার্থ নহে, যেহেতু, তাহার বাধ্যমান হইয়া থাকে। এ বিষয়ে দৃষ্টান্ত ভ্রান্তিব্যবহারই হইয়া থাকে, এই কারণে ইহা রজত এই প্রকার ব্যবহার স্থলে স্মৃতি ও অনুভব দুইটি জ্ঞানই হয়, এইরূপ মতস্থাপনবিষয়ে তোমাদের যে দুরাগ্রহ দেখিতে পাওয়া যাইতেছে, তাহাকে পরিত্যাগ করিয়া ভ্রান্তিজ্ঞানরূপ যে অতিরিক্ত তৃতীয় জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহাই অঙ্গীকার করা উচিত।

নন্থ তর্হি মা ভূদখ্যাতিঃ। অস্ত্বন্যথাখ্যাতিঃ। দেশকালান্তরগতং হি রজতং শুক্তিসংপ্রযুক্তেন দোষোপহিতেন্দ্রিয়েণ শুক্ত্যাত্মনা গৃহ্যতে। ন চৈবমননুভূতস্যাপি গ্রহণপ্রসঙ্গঃ, সাদৃশ্যাদের্নিয়ামকত্বাদিতি। তদেতদসৎ। কিং জ্ঞানেঽন্যথাত্বং কিংবা ফলে, উত বস্তুনি। নাদ্যঃ। রজতাকারজ্ঞানং শুক্তিমালম্বত ইতি হি জ্ঞানেঽন্যথাত্বং বাচ্যম্। তত্র শুক্তেরালম্বনত্বং নাম কিং জ্ঞানং প্রতি স্বাকারসমর্পকত্বং উত জ্ঞানপ্রযুক্তব্যবহারবিষয়ত্বম্। নাদ্যঃ। রজতাকারগ্রস্তং জ্ঞানং প্রতি শুক্ত্যাকারসমর্পণাসম্ভবাৎ। ন দ্বিতীয়ঃ। ব্যাঘ্রাদিদর্শন-প্রযুক্তব্যবহারবিষয়স্য খড়্গা-কুন্ত-ধনুরাদের্ব্যাঘ্রাদিজ্ঞানালম্বনত্বপ্রসঙ্গাৎ। নাঽপি ফলে অন্যথাত্বম্। ফলস্য স্ফুরণস্য ভ্রান্তৌ সম্যগ্‌জ্ঞানে বা স্বরূপতো

বৈষম্যাদর্শনাৎ। বস্তুন্যপি কথমন্যথাত্বং কিং শুক্তিকায়া রজত-তাদাত্ম্যং কিংবা রজতাকারেণ পরিণামঃ। আদ্যেঽপি কিং শুক্তি-রজতয়োরত্যন্তং ভেদঃ কিংবা ভেদাভেদৌ। নাদ্যঃ। অত্যন্ত-ভিন্নয়োর্বাস্তবতাদাত্ম্যাসম্ভবাৎ। অনির্বচনীয়ত্বস্য স্বয়াঽনভ্যুপ-গমাৎ। শূন্যতাদাত্ম্যপ্রতীতৌ গুণগুণ্যাদাবপি তৎসম্ভবেন ভ্রান্তিত্বম্ দুর্বারম্। সমবায়স্য প্রক্রিয়ামাত্রসিদ্ধস্য তাদাত্ম্যানতি-রেকাৎ। ভেদাভেদপক্ষে তু খণ্ডো গৌরিতিবদভ্রান্তিঃ স্যাৎ। পরিণামপক্ষেঽপি বাধো ন স্যাদ্‌বিমতং রজতজ্ঞানমবাধ্যং পরিণামজ্ঞানত্বাৎ ক্ষীরপরিণামদধিজ্ঞানবৎ। ততঃ ক্ষীরবদেব শুক্তিঃ পুনর্ন দৃশ্যেত। নমু কমলস্য বিকাশরূপপরিণামহেতোঃ সূর্য্যতেজসোঽপগমে পুনর্মুকুলীভাববদ্‌রজতপরিণামহেতো-র্দোষস্যাপগমে পুনঃ শুক্তিভাবোঽস্তু। মৈবম্। বিকসিতমেব মুকুলমাসীদিতিবদ্ রজতমেব শুক্তিরাসীদিতি প্রতীত্যভাবাৎ। কথংচিৎ তদ্ভাবেঽপি ন পরিণামপক্ষো যুক্তঃ। নির্দোষস্যাপি রজতপ্রতীতিপ্রসঙ্গাৎ। ন হি একমেব ক্ষীরং দধিরূপেণ কঞ্চিৎ পুরুষং প্রতি পরিণতমন্যং প্রতি নেতি দৃষ্টচরম্। তস্মান্নান্যথাখ্যাতিঃ সুনিরূপা।

এক্ষণে যদি বল যে, উক্তদোষ বশতঃ প্রাভাকরসম্মত অখ্যাতিপক্ষ নাই হউক, কিন্তু নৈয়ায়িকগণের সম্মত যে অন্যথাখ্যাতি, তাহাই হউক। অর্থাৎ 'ইহা শুক্তি' এই প্রকার ভ্রান্তিস্থলে দেশান্তর ও কালান্তরে অবস্থিত যে রজত, তাহাই শুক্তি হইতে অভিন্নরূপে জ্ঞাত হইয়া থাকে। শুক্তির সহিত সংযুক্ত অথচ দোষযুক্ত যে ইন্দ্রিয়, সেই ইন্দ্রিয় হইতেই এ প্রকার ভ্রমাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয়। এ পক্ষে এরূপ আপত্তিও ঠিক নহে যে, পূর্ব্বানুভূত রজত যে প্রকার ভ্রমের বিষয় হয়, সেইরূপ পূর্ব্বে অনুভূত নহে, এ প্রকার যে বস্তু, তাহাও শুক্তিতে রজতের ন্যায় প্রত্যক্ষ হউক। এরূপ আপত্তি হইতে পারে না; কারণ, সাদৃশ্য প্রভৃতি কয়েকটি কারণও এই প্রকার ভ্রমের নিয়ামক হইয়া থাকে, এইরূপ যে অন্যথাখ্যাতিবাদীদিগের মত, তাহাও যুক্তিসহ নহে। কারণ এই যে, অন্যথাখ্যাতি এই শব্দ তাঁহারা

ব্যবহার করিয়া থাকেন, তাহার মধ্যে প্রবিষ্ট যে 'অন্যথা' এই শব্দটি আছে, সেই শব্দের অর্থ যে অন্যথাত্ব বা অন্যপ্রকার, সেই অন্যপ্রকারতা কি জ্ঞানগত ? অথবা ফলগত ? অথবা বস্তুগত ?

প্রথম পক্ষ হইতে পারে না ; কারণ, রজতাকার যে জ্ঞান, তাহা শুক্তিকে অবলম্বন করিয়া হয়, ইহাই যদি মত হয়, তবে সেই অন্যথাত্ব যে জ্ঞানগত অন্যথাত্ব, তাহা বলিতে হইবে। সে পক্ষে শুক্তিকে জ্ঞানের আলম্বন বলা হয়, তাহার অর্থ কি ? তাহা কি জ্ঞানে শুক্তি নিজ আকার অর্পণ করিয়া থাকে বলিয়া শুক্তির আলম্বনত্ব স্বীকৃত হয় ? অথবা জ্ঞান প্রযুক্ত যে ব্যবহার, সেই ব্যবহারের বিষয় শুক্তি হইয়া থাকে বলিয়া শুক্তিকে আলম্বন বলা হয়। জ্ঞানের আকার সমর্পণ করে বলিয়া শুক্তি ঐ জ্ঞানের আলম্বন হয়, এইরূপ যে প্রথম পক্ষ, তাহা যুক্তিসহ নহে ; কারণ, জ্ঞানে ত আমরা রজতেরই আকার দেখিতে পাই। সুতরাং তাহাতে শুক্তির আকার যে সমর্পিত হয়, তাহা সম্ভবপর নহে। এখন রহিল দ্বিতীয় পক্ষ, অর্থাৎ 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রমজ্ঞানের পর আমাদিগের আনয়নরূপ প্রভৃতি যে ব্যবহার, সেই ব্যবহারের বিষয় শুক্তিই হইয়া থাকে বলিয়া, শুক্তিকেই ঐ জ্ঞানের আলম্বন বলা যাইবে, এইরূপ যে পক্ষ, তাহাও দুষ্ট। কারণ, তাহা হইলে ব্যাঘ্র প্রভৃতি হিংস্র জন্তুকে দর্শন করিয়া আমরা যে ব্যবহারে প্রবৃত্ত হই, সেই ব্যবহারের বিষয় খড়্গ, বর্শা বা ধনু প্রভৃতিও হইয়া থাকে বলিয়া, খড়্গ প্রভৃতি বস্তুও ব্যাঘ্রাদি জ্ঞানের আলম্বন হইতে পারে, বাস্তবিক কিন্তু, কেহই তাহাদিগকে ব্যাঘ্রাদিবিষয়ক জ্ঞানের আলম্বন বলিয়া অঙ্গীকার করেন না। এই অন্যথাত্ব যে ফলগত, তাহাও বলা যায় না ; কারণ, 'ইহা রজত' এই প্রকার জ্ঞানের ফল হইয়া থাকে স্ফুরণ বা প্রকাশ। সেই স্ফুরণ বা প্রকাশ ভ্রান্তিজ্ঞানেও যে প্রকার হয়, সম্যক্‌জ্ঞানেও সেই প্রকার হয়, সুতরাং জ্ঞানের স্ফুরণরূপ যে ফল, স্বরূপতঃ তাহাতে কোনরূপ বৈষম্য কোন স্থলেই দেখিতে পাওয়া যায় না। বস্তুগত অন্যথাত্বই বা কি প্রকারে হইবে ? কারণ, সেই অন্যথাত্ব শব্দের অর্থ প্রকৃতস্থলে কি হইবে ? তাহা কি শুক্তিকাতে রজতের তাদাত্ম্য অথবা শুক্তিকার রজতাকারে পরিণতি ?

শুক্তিকাতে রজতের তাদাত্ম্য ইহাই যদি প্রকৃতস্থলে অন্যথাত্ব হয়, তাহা হইলেও জিজ্ঞাস্য এইরূপ হয় যে, শুক্তি এবং রজতের আত্যন্তিক ভেদ আছে।

অথবা তাহাদিগের পরস্পর ভেদাভেদ আছে। প্রথম পক্ষ হইতেই পারে না; কারণ, রজত ও শুক্তি যদি পরস্পর অত্যন্ত ভিন্ন হয়, তাহা হইলে তাহাদিগের বাস্তব যে তাদাত্ম্য, তাহাও সম্ভবপর হয় না। অনির্ব্বচনীয় অন্যথাখ্যাতিবাদিগণের মতেও অঙ্গীকৃত হয় না, শূন্য তাদাত্ম্যের প্রতীতি অঙ্গীকার করিলে, 'নীলঘট' প্রভৃতি গুণগুণী স্থলেও তাহা সম্ভবপর হয় বলিয়া সে স্থলেও ভ্রমরূপতা অনিবার্য্য হইয়া উঠে, সমবায় বলিয়া যে সম্বন্ধ অন্যথা-খ্যাতিবাদিগণের মতে প্রসিদ্ধ আছে, তাহাও তাঁহাদিগের প্রক্রিয়ামাত্র দ্বারা সিদ্ধ হয় বলিয়া, বস্তুতঃ তাহা তাদাত্ম্য হইতে অতিরিক্ত হইতে পারে না। ভেদাভেদ পক্ষেও গাভীর একাংশকে অবলম্বন করিয়া 'এই খণ্ডগাভী' এই প্রকার জ্ঞান যেমন অভ্রান্ত হইয়া থাকে, সেইরূপ ইহা রজত এইরূপ জ্ঞানও ভ্রমাত্মক না হউক। পরিণামপক্ষ অবলম্বন করিলেও নিস্তার নাই; কারণ, সে পক্ষে 'ইহা রজত নয়' এ প্রকার বাধ না হওয়াই উচিত; প্রত্যুত বাধের বিরোধী এ প্রকার অনুমানও করা যাইতে পারে।

যথা—সন্দেহের বিষয় 'ইহা রজত', এই প্রকার যে জ্ঞান, তাহা বাধিত নহে, যেহেতু, তাহা পরিণামবিষয়ক জ্ঞান, যেমন ক্ষীরের পরিণাম যে দধি, তদ্বিষয়ক যে জ্ঞান, তাহার ন্যায়। সে পক্ষে আরও দোষ এই, যেমন ক্ষীর দধিরূপে পরিণত হইলে আর কখনও ক্ষীরকে দেখিতে পাওয়া যায় না, সেইরূপ শুক্তিও যদি রজতরূপে পরিণত হইত, তাহা হইলে, তাহাকেও আর দেখা যাইত না।

এখনও যদি বল, কমলের বিকাশরূপ যে পরিণাম, তাহার হেতু যে সূর্য্যকিরণ, তাহার অপগম হইলে কমলের যেমন মুকুলীভাবরূপ পূর্ব্ব অবস্থাই ফিরিয়া আসে, সেইরূপ শুক্তির রজতরূপ পরিণামের হেতুরূপ যে দোষ, তাহার অপগম হইলে তাহার শুক্তিভাব পুনর্ব্বার হউক, এরূপ উক্তিও কিন্তু যুক্তিসহ নহে। কারণ, বিকসিত কমলেই মুকুল হইয়াছিল, এইরূপ প্রতীতি যেমন হয়, সেইরূপ রজতই শুক্তি ছিল, এরূপ প্রতীতি আমাদের হয় না, কথঞ্চিৎ তদ্ভাব অঙ্গীকার করিলেও পরিণাম পক্ষ কিছুতেই যুক্তিসহ হইতে পারে না। কারণ, পরিণাম পক্ষে যাহার নয়নাদিগত কোন দোষ নাই, তাহার পক্ষেও শুক্তিতে রজতপ্রতীতির প্রসঙ্গ হইতে পারে।

আরও এক কথা এই যে, একই ক্ষীর ব্যক্তিবিশেষের পক্ষে দধিরূপে পরিণত হয়, আবার ব্যক্ত্যন্তরের পক্ষে তাহা দধিরূপে পরিণত হয় না,

এরূপ ত কোন স্থলেই লোকতঃ দেখা যায় না। এই কারণে এবং নৈয়ায়িক-গণের ভ্রমকে অন্যথাখ্যাতি বলিয়া যে নির্দ্দেশ করা হয়, তাহার প্রকৃত স্বরূপ কি, তাহা নিরূপিত হইতে পারে না বলিয়া, নৈয়ায়িকগণের অন্যথাখ্যাতিপক্ষ কিছুতেই অবলম্বিত হইতে পারে না।

অস্তু তর্হ্যাত্মখ্যাতিঃ। বিমতং রজতং বুদ্ধিরূপং সম্প্রয়োগং অন্তরেণাপরোক্ষত্বাদ্‌বুদ্ধিবৎ। নমু চতুর্বিধান্ হেতূন্ প্রতীত্য চিত্তচৈত্ত্যা উৎপদ্যন্ত ইতি হি সৌগতানাং মতম্। তত্র ন তাবৎ সহকারিপ্রত্যয়াখ্যাদালোকাদেরজতাকারোদয়ঃ সম্ভবতি। তস্য স্পষ্টতামাত্রহেতুত্বাৎ। নাপ্যধিপতিপ্রত্যয়াখ্যাচ্চক্ষুরাদেঃ তস্য বিষয়নিয়মমাত্রহেতুত্বাৎ। নাপি সমনন্তরপ্রত্যয়াখ্যাৎ পূর্ব্ব-জ্ঞানাৎ। বিজাতীয় ঘটজ্ঞানানন্তরং বিজাতীয়রজতভ্রমোদয়দর্শনাৎ নাপ্যালম্বনপ্রত্যয়াখ্যাদ্‌বাহ্যাৎ। বিজ্ঞানবাদিনা তদনঙ্গীকারাৎ ততঃ কথং বিজ্ঞানস্য রজতাকার ইতি চেৎ সংস্কারসামর্থ্যাদিতি ব্রূমঃ। নমু সংস্কারস্যাপি স্থায়িত্বে ক্ষণিকং সর্ব্বমিতি সিদ্ধান্তহানিঃ। ক্ষণিকত্বেঽপি তস্য জ্ঞেয়ত্বেন বিজ্ঞানমাত্রবাদহানিরিতি চেদ্ ন। অনাদিসিদ্ধজ্ঞানসন্ততৌ যদা কদাচিৎ পূর্ব্বং রজতজ্ঞানমুৎপন্নং তদেব সংস্কার ইত্যঙ্গীকারাৎ। যদ্যপি সংস্কারোবিজাতীয়ানেক-জ্ঞানব্যবহিতস্তথাপি কদাচিৎ সজাতীয়ং রজতজ্ঞানান্তরমুৎ-পাদয়তি। যথা ব্রীহিবীজমনেকাঙ্কুরাদিকার্য্যব্যবধানেন পুনঃ সজাতীয়বীজান্তরমুৎপাদয়তি তদ্বৎ। অথ ন পূর্ব্ববীজাদুত্তরবীজোৎ-পত্তিঃ কিন্তু পূর্ব্ববীজজন্যাঙ্কুরাদিসন্তানাদিতি মন্যসে, তর্হ্যত্রাপি পূর্ব্বরজতজ্ঞানজন্যজ্ঞানসন্তান এব সংস্কারোঽস্তু। এবং পূর্ব্বরজত-জ্ঞানমপি পূর্ব্বরজতজ্ঞানাদুৎপদ্যতে। ততোঽনাদিবাসনাপ্রাপিতং রজতবুদ্ধিরূপমেব সদ্‌ভ্রান্ত্যা বহির্বদবভাসত ইতি।

(নৈয়ায়িকগণের সম্মত অন্যথাখ্যাতিরূপ ভ্রমের নিরাকরণ করিয়া এক্ষণে বৌদ্ধ দার্শনিকগণের অঙ্গীকৃত যে আত্মখ্যাতি, তাহারও খণ্ডন করিবার জন্য প্রথমে তাহাদের মতে আত্মখ্যাতির স্বরূপ কি, তাহাই দেখান হইতেছে।)

আচ্ছা, তবে আত্মখ্যাতিই ভ্রম, ইহা স্বীকার করা যাউক, (আত্মখ্যাতিরূপ ভ্রমের সিদ্ধির জন্য এইরূপ অনুমান প্রমাণের প্রয়োগ করিতে হইবে যে,) 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রম স্থলে প্রতীয়মান যে রজত, তাহা বুদ্ধিরূপ অর্থাৎ বুদ্ধিরই আকার। (তাহা বাহিরের কোন বস্তু নহে) যে হেতু সন্নিকর্ষ ব্যতিরেকেও তাহা প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। এ বিষয়ে দৃষ্টান্ত হইতেছে বুদ্ধি অর্থাৎ জ্ঞান, অর্থাৎ বৌদ্ধদার্শনিকগণ বলিয়াছেন যে, শুক্তিতে রজতভ্রমস্থলে রজত সাক্ষাৎকারের বিষয় হইতেছে বলিয়া, অথচ তাহার সহিত কোন ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ নাই, এই কারণে সেই রজত বুদ্ধিরই আকার বা বুদ্ধিরই স্বরূপ, ইহা অঙ্গীকার করিতে হইবে। আমাদের ইন্দ্রিয়ের সঙ্গে বুদ্ধির কোন প্রকার সন্নিকর্ষ না থাকিলেও তাহা আমাদিগের প্রত্যক্ষের বিষয় হইয়া থাকে, ইহা আমরা সকলেই স্বীকার করিয়া থাকি। সেই বুদ্ধির ন্যায় ইন্দ্রিয়ের সহিত সন্নিকর্ষ না থাকিলেও, রজত যেহেতু প্রত্যক্ষের বিষয় হইয়া থাকে, সেই হেতু রজতও বুদ্ধিরই স্বরূপ বা বুদ্ধিরই আকার। তাহা বাহ্য বস্তু নয়, অথবা বাহ্য কোনও বস্তুর সহিত তাহার সম্বন্ধও নাই। বৌদ্ধমতে বুদ্ধিই আত্মা, সুতরাং রজতের যে জ্ঞান, তাহাও বুদ্ধিরই জ্ঞান হইবে—সুতরাং ভ্রমস্থলে রজতখ্যাতি—তাহাকে আত্মখ্যাতি বলা যাইতে পারে। ইহাই হইল বৌদ্ধগণের সম্মত আত্মখ্যাতি শব্দের অর্থ।

এই বৌদ্ধ মতের উপর এরূপ শঙ্কা হইতে পারে যে, বৌদ্ধগণের মতে চতুর্ব্বিধ হেতুকে আশ্রয় করিয়া চিত্ত ও চৈত্যরূপ প্রপঞ্চ উৎপন্ন হইয়া থাকে। (বৌদ্ধমতে অর্থাৎ বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধগণের মতে, চিত্ত ও চৈত্য এই দ্বিবিধ কার্য্যই চতুর্ব্বিধ হেতুকে অবলম্বন করিয়া উৎপন্ন হইয়া থাকে) সেই চতুর্ব্বিধ হেতু এইরূপ, যথা—সহকারিপ্রত্যয়, অধিপতিপ্রত্যয়, সমনন্তর প্রত্যয় ও আলম্বনপ্রত্যয়। আলোক প্রভৃতি কারণকে রূপাদি সাক্ষাৎকারের প্রতি সহকারী প্রত্যয় বলা যায়। বস্থু প্রভৃতিকে অধিপতি প্রত্যয় বলা যায়। পূর্ব্ববর্ত্তী জ্ঞানকে সমনন্তরপ্রত্যয় বলা যায়। বাহ্য রূপাদি বিষয়কে আলম্বনপ্রত্যয় বলা যায়। এই চতুর্ব্বিধ প্রত্যয়ের মধ্যে শুক্তিতে যে রজতাকারের উদয় হয়, তাহা সহকারিপ্রত্যয়রূপ কারণ হইতে হয়, ইহা বলা যায়। কারণ, সহকারিপ্রত্যয় আকারগত স্পষ্টতার কারণ হইয়া থাকে। তাহা আকারপ্রকাশের কারণ হয় না। সেই রজত অধিপতি প্রত্যয়রূপ কারণ হইতে উৎপন্ন হইয়াছে, তাহাও বলা যায় না;

কারণ, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়কেই অধিপতিপ্রত্যয় বলা যায়, সেই চক্ষুরাদি বিষয়ের নিয়ামক মাত্রই হইয়া থাকে, আকারোদয়ের কারণ হয় না। পূর্ব্বজ্ঞানরূপ যে সমনন্তরপ্রত্যয়, তাহা হইতেও রজতের জ্ঞান হইতে পারে না। কারণ, স্বজাতীয় জ্ঞানধারার মধ্যে পূর্ব্ব জ্ঞানটি পরজ্ঞানের কারণ হইলেই তাহাকে সমনন্তরপ্রত্যয়রূপ কারণ বলা যায়। কিন্তু বিসদৃশ জ্ঞানের পর যে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেই জ্ঞানের প্রতি পূর্ব্ববর্ত্তী বিসদৃশ জ্ঞানকে সমনন্তরপ্রত্যয় বলা যায় না। এই কারণে রজতভ্রম হইবার পূর্ব্বে যে ঘটপটাদির বিষয় বিসদৃশ জ্ঞান ছিল, তাহাকে রজতজ্ঞানের সমনন্তরপ্রত্যয়রূপ কারণ বলা যাইতে পারে না।

এইরূপ বাহ্য যে আলম্বনপ্রত্যয়, তাহা হইতে যে রজতভ্রান্তি হইবে, এরূপ মতও ঠিক নহে। কারণ, বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধদিগের মতে কোন বাহ্য পদার্থেরই অস্তিত্ব স্বীকৃত হয় না। এইরূপ চতুর্ব্বিধ প্রত্যয় হইতেই যদি রজতাকার জ্ঞান উৎপন্ন না হইল, তবে এই রজতাকার জ্ঞান কোন্ কারণ হইতে উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহা নির্ণয় করা আবশ্যক।

এই প্রকার শঙ্কার উত্তরে আত্মখ্যাতিগণ বলিয়া থাকেন যে, পূর্ব্বতন সংস্কারের সামর্থ্যে রজতাকার ভ্রান্তি উৎপন্ন হইয়া থাকে। এখন যদি বল, যে সংস্কার হইতে রজতভ্রান্তি হইয়া থাকে, সেই সংস্কার যদি স্থায়ী হয়, তাহা হইলে 'সকল বস্তুই ক্ষণিক' এই যে বৌদ্ধ সিদ্ধান্ত, তাহারও হানি হয়। আর সেই সংস্কারকে যদি ক্ষণিক বলিয়া অঙ্গীকৃত করা হয়, তাহা হইলে সেই সংস্কার যদি জ্ঞেয়বস্তু হয়, তবে 'বিজ্ঞানমাত্রই তত্ত্ব' এই প্রকার যে বৌদ্ধ সিদ্ধান্ত, তাহারও হানি হইয়া থাকে।

এইরূপ শঙ্কা করা ঠিক নহে। কারণ, অনাদিকালসিদ্ধ যে বিজ্ঞান-সন্ততি, সেই সন্ততির মধ্যে পূর্ব্বে কোন সময়ে যে রজতজ্ঞান হইয়াছিল, তাহাকেই আমরা সংস্কার বলিয়া অঙ্গীকার করিয়া থাকি। যদিও ঐ সংস্কার পরবর্ত্তী বিজাতীয় বহু জ্ঞানের দ্বারা ব্যবহিত হইয়া থাকে, তথাপি উহা কোন সময়, সজাতীয় যে আর একটি রজতজ্ঞান, তাহাকে উৎপাদন করিবে, তাহাতে ক্ষতি কি? যেমন ব্রীহিজাতীয় যে ধান্যবীজ, তাহা যেমন অনেক অঙ্কুর প্রভৃতি কার্য্যের দ্বারা ব্যবহিত হইয়াও শেষে আবার সজাতীয় বীজেরই উৎপাদক হইয়া থাকে, প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ হইবে। এখন যদি বল যে, সেই পরবর্ত্তী যে বীজ, তাহা বহু পূর্ব্ববর্ত্তী বীজ হইতে উৎপন্ন হয়, তাহা

নহে, কিন্তু পূর্ব্ববীজ হইতে উৎপন্ন যে অঙ্কুরাদি কার্য্যসন্ততি, তাহা হইতেই সেই পরবর্ত্তী বীজ উৎপন্ন হইয়া থাকে। এইরূপ মতই সঙ্গত। তাহা হইলে প্রকৃতস্থলে পূর্ব্ব-রজতজ্ঞান হইতে উৎপন্ন যে পরবর্ত্তী জ্ঞানপ্রবাহ তাহারই নাম রজতসংস্কার, এই কথাই বলিব। এইরূপ পূর্ব্ববর্ত্তী রজত-জ্ঞানই তাহার পূর্ব্ববর্ত্তী রজতজ্ঞান হইতে এই ভাবেই উৎপন্ন হইয়া থাকে। ইহার ফলে ইহাই সিদ্ধ হইতেছে যে, অনাদি বাসনা হইতে উপনীত রজত-বুদ্ধিরূপ যে সদ্‌বস্তু, তাহাই ভ্রমবশতঃ বাহিরের রজতের ন্যায় প্রকাশ হইয়া থাকে, ইহাই হইল আত্মখ্যাতিবাদিগণের সিদ্ধান্ত।

অত্রোচ্যতে। কিং তদ্‌রজতমলৌকিকত্বাজ্জন্মরহিতম্ উত লৌকিকরজতবদেব জায়তে। আদ্যে জায়মানজ্ঞানস্বরূপং ন স্যাৎ। দ্বিতীয়েঽপি কিং বাহ্যার্থাজ্জায়তে উত জ্ঞানাৎ। নাদ্যঃ। ত্বয়া বাহ্যার্থস্যানঙ্গীকারাৎ। জ্ঞানমপি বিশুদ্ধং তাবন্ন জনকম্। বিশুদ্ধ-জ্ঞানস্য মোক্ষরূপত্বাৎ। অথ দুষ্টকারণজন্যজ্ঞানাদ্‌রজতোৎপাদঃ, তথাপি কিং জনকপ্রতীতিরেব রজতং গৃহ্ণাতি অন্যা বা। নাদ্যঃ। ক্ষণিকয়োর্জন্যজনকয়োর্ভিন্নকালীনত্বেনাপরোক্ষ-রজত-প্রতীত্যভাব-প্রসঙ্গাৎ। অন্যপ্রতীতিরপি ন তাবদদুষ্টকারণজন্যা রজতগ্রাহিণী। অতিপ্রসঙ্গাৎ। দুষ্টকারণজন্যাঽপি যদি রজতজন্যা তদা রজত-স্যার্থক্রিয়াকারিত্বেন সত্ত্বে সতি বাহ্যোঽর্থোঽঙ্গীকার্য্যঃ স্যাৎ। রজতাজন্যত্বে তু ন রজতং তদ্বিষয়ঃ স্যাৎ। জ্ঞানাকারার্পকো হেতুর্বিষয় ইত্যঙ্গীকারাৎ। তস্মাদাত্মখ্যাতিপক্ষে রজতমেব ন প্রতীয়েত।

নন্বু তথাপি রজতজ্ঞানস্য স্মৃতিত্বে স্যাদখ্যাতির্গ্রহণত্বে চান্যথা-খ্যাতিঃ আত্মখ্যাতির্বা স্যাৎ। ন হি জ্ঞানস্য স্মৃতিগ্রহণাভ্যামন্যঃ প্রকারঃ সম্ভবতীতি চেদ্ নৈবম্। কিং বিলক্ষণসামগ্র্যনিরূপণাত্তদ-সম্ভবঃ, কিংবা বিলক্ষণজ্ঞানস্বরূপানিরূপণাদ্, উত বিলক্ষণবিষয়া-নিরূপণাৎ। নাদ্যঃ। সংপ্রয়োগসংস্কারদোষাণাং সামগ্রীত্বাৎ। ন চ বাচ্যং দোষঃ প্রতিবন্ধকত্বেন পূর্ব্বপ্রাপ্তকার্য্যানুদয়স্যৈব হেতুর্ন

স্বপূর্ব্বকার্য্যোদয়স্যেতি। অনুদয়স্য প্রাগভাবরূপস্যানাদিত্বেন দোষাজন্যত্বাৎ। বাতপিত্তাদিদোষাণাং চাপূর্ব্বকার্য্যোৎপাদকত্ব-দর্শনাৎ। ন চ দোষস্য সংস্কারোদ্বোধকত্বেনান্যথাসিদ্ধিঃ। তদুদ্বোধস্যাবান্তরব্যাপারত্বাৎ। ন হ্যুদ্যমননিপতনে কুর্ব্বন্ কুঠারঃ ছিদিক্রিয়াং প্রত্যহেতুর্ভবতি।

ইহার উপরে বক্তব্য এই হইতেছে যে, সেই রজত অলৌকিক বলিয়া কি উৎপন্ন হয় না? অথবা লোকসিদ্ধ রজতের ন্যায় তাহার উৎপত্তি হইয়া থাকে? প্রথম পক্ষে দোষ এই যে, রজত যদি উৎপন্নই না হয়, তাহা হইলে তাহা উৎপন্ন হইতেছে যে জ্ঞান, তাহার স্বরূপই হইতে পারে না। দ্বিতীয় পক্ষেও জিজ্ঞাস্য এই যে, সেই রজতের উৎপত্তি বাহ্য অর্থ হইতে হয়, অথবা জ্ঞান হইতে হয়? বাহ্য অর্থ হইতে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, তুমি বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ, বাহ্যার্থ অঙ্গীকার কর না। জ্ঞান হইতেও সেই রজতের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, তোমাদিগের মতে বিশুদ্ধ জ্ঞানই হইতেছে মোক্ষের স্বরূপ। এখন যদি বল যে, দুষ্টকারণ জন্য যে জ্ঞান, তাহা হইতেই রজত উৎপন্ন হয়, তাহা হইলেও জিজ্ঞাস্য এইরূপ হয় যে, যে প্রতীতি রজতকে উৎপন্ন করে, তাহাই কি সেই রজতকে প্রকাশ করে, অথবা অন্য কোন প্রতীতি দ্বারা সেই রজত প্রকাশিত হয়? প্রথম পক্ষ হইতেই পারে না। কারণ, তোমাদিগের মতে জন্য ও জনক দুইটি বস্তু ক্ষণিক হইয়া থাকে এবং তাহা ভিন্নকালীনই হয়; সুতরাং পূর্ব্বকালবর্ত্তী ক্ষণিক যে জ্ঞান, তাহার দ্বারা পরকালবর্ত্তী রজতের যে প্রকাশ, তাহা প্রত্যক্ষস্বরূপ হইতে পারে না, যেহেতু, জ্ঞানসমকালীন বিষয়েরই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ভিন্নকালীন বস্তু বিভিন্নকালীন জ্ঞানের বিষয় হইলে, তাহাকে প্রত্যক্ষ বলা যাইতে পারে না। দ্বিতীয় পক্ষেও দোষ এই যে, সেই অন্যপ্রতীতি যদি অদুষ্টকারণ হইতে উৎপন্ন হয়, তাহা হইলে তাহা ঐ রজতকে প্রকাশ করিতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে অতিপ্রসঙ্গরূপ দোষ উপস্থিত হয় অর্থাৎ অদুষ্ট কারণ হইতে উৎপন্ন যে প্রতীতি, তাহা যদি মিথ্যাভূত রজতের প্রকাশ করে, তাহা হইলে রজতের ন্যায় আরও যত প্রকার কল্পিত বস্তু আছে, সকল কল্পিত বস্তুকেই তাহা প্রকাশ করিতে পারে; কিন্তু সেরূপ ত দেখা যায় না। আরও দ্রষ্টব্য এই যে, দুষ্ট কারণ হইতে যে প্রতীতি হয়, তাহা যদি রজত হইতেই

উৎপন্ন হয়, তাহা হইতে সেই রজত-প্রতীতি-রূপ পদার্থের উৎপাদক হয় বলিয়া কারণস্বরূপ যে সত্ত্ব, তাহা তাহাতে সিদ্ধ হইয়া যায়। ফলে এই দাঁড়ায় যে, রজতও বাহ্য বস্তুই হইয়া পড়ে, অথচ তোমরা জ্ঞান-ব্যতিরিক্ত কোন বাহ্যবস্তুর সত্তা অঙ্গীকার কর না। এখন যদি বল, ঐ প্রতীতি রজত হইতে উৎপন্ন হয় না, তাহা হইলে বলিব যে, রজতের সহিত সেই প্রতীতির কার্য্যকারণরূপ সম্বন্ধ না থাকায় রজত সেই প্রতীতির বিষয়ই হইতে পারে না। কারণ, তোমাদিগের মতে জ্ঞানের আকার-সমর্পক যে হেতু, তাহাই জ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে। এই সকল কারণে ইহাই অঙ্গীকার করিতে হইবে যে, আত্মখ্যাতি পক্ষ অবলম্বন করিলে রজতের প্রতীতিই হইতে পারে না।

এখন যদি বল যে, সিদ্ধান্তীর মতেও রজত-জ্ঞানকে যদি স্মৃতি বলিয়া ধরা হয়, তাহা হইলে অখ্যাতিবাদীর পক্ষই তাহাকে গ্রহণ করিতে হয়; আর যদি রজতজ্ঞানকে অনুভব বলিয়া গ্রহণ করিতে হয়, তাহা হইলে সিদ্ধান্তীকে নৈয়ায়িকের ন্যায় অন্যথাখ্যাতিবাদী হইতে হয়, অথবা বৌদ্ধের ন্যায় আত্মখ্যাতিবাদী হইতে হয়; কারণ, শুক্তিতে আমাদের যে রজতজ্ঞান হইয়া থাকে, সেই রজতজ্ঞানকে হয় স্মৃতি বলিয়া মানিতে হইবে, না হয় অনুভব বলিয়া মানিতে হইবে, এই দুই প্রকার ভিন্ন অন্য কোন প্রকারই প্রকৃত স্থলে সম্ভবপর হয় না। এইরূপ যে আশঙ্কা, তাহাও ঠিক নয়; কারণ, তোমরা যে বলিতেছ—এই দুই প্রকার ভিন্ন অন্য কোন প্রকার সম্ভবপর নয়, তাহার হেতু কি? অন্য কোন প্রকারের হেতুস্বরূপ কোন বিলক্ষণ সামগ্রী খুঁজিয়া পাওয়া যাইতেছে না বলিয়াই কি প্রকারান্তর অসম্ভব? অথবা বিলক্ষণজ্ঞানের স্বরূপ নিরূপণ করা যাইতেছে না বলিয়া তাহা অসম্ভব? কিম্বা লোকপ্রসিদ্ধ রজত হইতে বিলক্ষণ বিষয় নিরূপিত হইতেছে না বলিয়া উহা অসম্ভব? এই তিনটি পক্ষের মধ্যে প্রথম যে পক্ষ, তাহা যুক্তিযুক্ত নহে। কারণ, ইন্দ্রিয়-সন্নিকর্ষ, সংস্কার এবং দোষবিশেষ—এই ত্রিবিধ বস্তুই রজতজ্ঞানের সামগ্রী বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে। সুতরাং সামগ্রীর অভাবনিবন্ধন রজতপ্রতীতি যে অসম্ভব, ইহা বলা যাইতে পারে না। এখন যদি বল যে, দোষবিশেষ কার্য্যের প্রতিবন্ধকই হইয়া থাকে, অর্থাৎ তাহা সম্ভাবিত কার্য্যের অনুৎপত্তিরই হেতু হয়, তাহার দ্বারা কোন কার্য্য উৎপন্ন হয় না, এরূপ উক্তিও যুক্তিসহ হয় না। কারণ,

সম্ভাবিত কার্য্যের যে অনুৎপত্তি, তাহা সেই সম্ভাবিত কার্য্যের প্রাগ্-ভাব ব্যতিরিক্ত অন্য কিছুই নহে, প্রাগভাব কিন্তু অনাদিসিদ্ধ অভাব বলিয়াই অঙ্গীকৃত হয়; সুতরাং অনুদয়রূপ যে প্রাগভাব, তাহা যে কোন দোষবিশেষের কার্য্য হইবে, তাহা কিরূপে সম্ভবপর? আরও দেখ, বাত-পিত্ত প্রভৃতি যে সমস্ত দোষ, তাহা হইতে অপূর্ব্ব কার্য্যও যে উৎপন্ন হইয়া থাকে, তাহা ত লোকমধ্যে প্রসিদ্ধই আছে। যদি বল, দোষভ্রমের হেতু যে সংস্কার, তাহার উদ্বোধক হয় বলিয়া ভ্রমরূপ কার্য্যের পক্ষে তাহা অন্যথা-সিদ্ধ হয় অর্থাৎ যাহার পক্ষে যাহা অন্যথাসিদ্ধ, তাহা তাহার কারণ হইতে পারে না। তাহাই যদি হইল, তবে সেই দোষ ভ্রমের কারণ বলিয়া কিরূপে অঙ্গীকৃত হইতে পারে? এরূপ আশঙ্কাও ঠিক নহে। কারণ, দোষের দ্বারা যে সংস্কারের উদ্বোধন হইয়া থাকে, সে উদ্বোধন দোষরূপ কারণের অবান্তর-ব্যাপার বা দ্বার বলিয়াই স্বীকৃত হয়। কুঠারের দ্বারা বৃক্ষচ্ছেদরূপ যে কার্য্য হইয়া থাকে, তাহাতে কুঠারের উদ্যমন ও নিপতন দ্বারস্বরূপ হয় বলিয়া, তাহার দ্বারা কুঠার যেমন ছেদনরূপ কার্য্যের পক্ষে অন্যথাসিদ্ধ বা হেতু নয় বলিয়া অঙ্গীকৃত হয় না, প্রকৃত স্থলেও সেইরূপ সংস্কার উদ্বোধন-রূপ ব্যাপার দ্বারা দোষবিশেষ ভ্রমের প্রতি অন্যথাসিদ্ধ বা অহেতু বলিয়া পরিগৃহীত হইতে পারে না।

ননু সংপ্রয়োগস্যেদন্তামাত্রজ্ঞানোপক্ষীণত্বাৎ সংস্কারস্য স্মৃতিজনকত্বেঽপি ত্বয়াঽত্র স্মৃতেরনঙ্গীকৃতত্বাদ্দোষস্য চ স্বাতন্ত্র্যেণ জ্ঞানহেতুত্বা-দর্শনাদ্রজতাবভাসঃ কথমিতি চেৎ। উচ্যতে। প্রথমং দোষ-সহিতেনেন্দ্রিয়েণেদন্তামাত্রবিষয়াঽন্তঃকরণ-বৃত্তির্জন্যতে তত্র ইদ-ন্তায়াং তদ্গ্রাহকবৃত্তৌ চ চৈতন্যমভিব্যজ্যতে তচ্চৈতন্যনিষ্ঠা চাবিদ্যা দোষবশাৎ সংক্ষুভ্যতি, তত্রেদমংশাবচ্ছিন্নচৈতন্যস্থাঽবিদ্যা সংক্ষুভিতা সতী সাদৃশ্যাদুদ্বোধিতরূপ্যসংস্কারসহায়বশাদ্রূপ্যাকারেণ বিবর্ত্ততে। বৃত্ত্যবচ্ছিন্নচৈতন্যস্থাঽবিদ্যা তু রূপ্যগ্রাহিবৃত্তিসংস্কার-সহকৃতা বৃত্তিরূপেণ বিবর্ত্ততে। তৌ চ রূপ্যবিবর্ত্তবৃত্তিবিবর্ত্তৌ স্বস্বাধিষ্ঠানেন সাক্ষিচৈতন্যেনাবভাস্যেতে ইত্যেবং রজতাবভাসঃ। যদ্যপ্যত্রান্তঃকরণবৃত্তিরবিদ্যাবৃত্তিশ্চেতি জ্ঞানদ্বয়ং তথাপি তদ্বিষয়ঃ

সত্যানৃতয়োরিদং রজতয়োরন্যোন্যাত্মতয়ৈকত্বমাপন্নস্ততো বিষয়াবচ্ছিন্নফলস্যাপ্যেকত্বেন নানৈক্যমপ্যুপচর্য্যতে। নাপি দ্বিতীয়তৃতীয়ৌ। মিথ্যাজ্ঞানমিথ্যাবিষয়য়োর্নিরূপণাৎ। যদ্যপ্যত্র সংপ্রয়োগসংস্কারৌ নিরপেক্ষাবেব প্রমিতিস্মৃত্যোর্জননে সমর্থৌ তথাপি প্রমিতিস্মৃতিনৈরন্তর্য্যাৎপত্তিমাত্রেণ প্রবৃত্ত্যসংভবাত্তুভাভ্যাং সংপ্রয়োগসংস্কারাভ্যাং জন্যমেকং মিথ্যাজ্ঞানং কল্পনীয়ং যথা নিরন্তরোৎপন্নেষ্বপি বর্ণজ্ঞানেষু যৌগপদ্যাভাবাৎ পদার্থজ্ঞানান্যথানুপপত্ত্যা পূর্ব্বপূর্ব্ববর্ণসংস্কারসহিতমন্ত্যবর্ণবিজ্ঞানমেকমেব হেতুত্বেন ত্বয়া কল্প্যতে তদ্বৎ॥

যদি বল, ইহা রজত, এইরূপ ভ্রমস্থলে ইন্দ্রিয়সংযোগ "ইহা" এই অংশের জ্ঞানমাত্রকে জন্মাইয়া থাকে, অন্য কোন অংশের জ্ঞান করাইবার শক্তি তাহার নাই এবং রজতসংস্কার রজতস্মৃতির জনক হইলেও প্রকৃত স্থলে স্মৃতি রজতস্মৃতি হইয়া থাকে, তাহা তোমরা অঙ্গীকার কর না; তাহা ভিন্ন দোষবিশেষেরও স্বতন্ত্রভাবে জ্ঞানের হেতুতা স্বীকৃত হয় না; সুতরাং প্রকৃত স্থলে যে রজতজ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা কি প্রকারে সম্ভবপর হইবে? এইরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে, কেন, তাহা বলিতেছি। প্রকৃত স্থলে দোষসংযুক্ত ইন্দ্রিয়ের দ্বারা "ইহা" এইরূপ আকারবিশিষ্ট অন্তঃকরণবৃত্তি উৎপাদিত হয়। তাহার পর "ইহা" এইরূপ অংশে এবং তাহার গ্রাহক যে অন্তঃকরণবৃত্তি, তাহাতে চৈতন্যের অভিব্যক্তি হইয়া থাকে। সেই অভিব্যক্ত চৈতন্যে আশ্রিত যে অবিদ্যা, তাহা দোষ বশতঃ সংক্ষুব্ধ অর্থাৎ বিক্ষেপোন্মুখ হইয়া থাকে. সেই অবস্থায় "ইহা" এইরূপ অংশের দ্বারা বিশেষিত চৈতন্যে অবস্থিত যে অবিদ্যা, তাহা পূর্ব্বোক্তভাবে বিক্ষেপোন্মুখ হইয়া সাদৃশ্য বশতঃ উদ্বোধিত রজতসংস্কারের সাহায্যে রজতরূপে পরিণত হইয়া থাকে। আর সেই সঙ্গে বৃত্তিবিশেষিত যে চৈতন্য, সেই চৈতন্যস্থিত যে অবিদ্যা, তাহা পূর্ব্বজাত রজতজ্ঞান হইতে উৎপন্ন সংস্কারের সাহায্যে রজতাকারবৃত্তিরূপে পরিণত হইয়া থাকে। এই ভাবে উৎপন্ন যে অবিদ্যার রজতরূপে পরিণতি ও বৃত্তিরূপে পরিণতি, তাহা দুইটি নিজ নিজ অধিষ্ঠানস্বরূপ যে সাক্ষিচৈতন্য, তাহার দ্বারা প্রকাশিত হইয়া থাকে,

এইরূপ প্রকাশকেই প্রকৃত স্থলে রজতাবভাস বলা হইয়া থাকে। যদ্যপি এইরূপ স্থলে অন্তঃকরণের একটি বৃত্তি এবং অবিদ্যার একটি বৃত্তি এই দুইটি বৃত্তিরূপ দুইটি জ্ঞানই হয়, তথাপি সত্য এবং মিথ্যা যে "ইহা" এই অংশ এবং রজত, ইহাদিগের পরস্পর স্বরূপাভেদস্বরূপ যে একত্ব, সেই একত্বের আশ্রয়স্বরূপ যে বিষয়, তাহাই পূর্ব্বোক্ত দুইটি জ্ঞানের বিষয় হয় বলিয়া, ঐ বিষয়ের দ্বারা বিশেষিত চৈতন্যাভিব্যক্তিরূপ যে ফল, তাহা একই হয় বলিয়া ঐ দুইটি জ্ঞানের পরস্পর ভেদ বিদ্যমান থাকিলেও ঐক্য উপচরিত হইয়া থাকে। সুতরাং ইহাই সিদ্ধ হইল যে, বিলক্ষণ সামগ্রীর সম্ভাব না থাকায়, ইহা রজত এইরূপ ভ্রমের সম্ভাবনা নাই, এইরূপ যে পূর্ব্বপক্ষিগণের আশঙ্কা, তাহা ভিত্তিহীন। পূর্ব্বপক্ষিগণ যে দ্বিতীয় ও তৃতীয় বিকল্প বা আশঙ্কা তুলিয়াছেন, তাহাও যুক্তিহীন। অর্থাৎ তাঁহারা বলিয়াছেন যে, বিলক্ষণ জ্ঞানের স্বরূপ নিরূপিত হইতে পারে না বলিয়া এবং বিলক্ষণ বিষয়েরও নিরূপণ হয় না বলিয়া সিদ্ধান্তীদের মতে 'ইহা রজত' এই প্রকার ভ্রান্তিজ্ঞানই সম্ভবপর হয় না, তাহাও যুক্তিসিদ্ধ নয়। কারণ, মিথ্যাজ্ঞান কাহাকে বলে এবং মিথ্যা বিষয় কাহাকে বলে, তাহা আমরা এইমাত্র নিরূপণ করিয়াছি। যদ্যপি ইন্দ্রিয়সংযোগ ও রজতসংস্কার কেহ কাহার অপেক্ষা না করিয়াও অনুভব ও স্মৃতিরূপ দুইটি কার্য্যকে উৎপন্ন করিতে সমর্থ হয়, ইহা সত্য, তথাপি অনুভব ও স্মৃতির নিরন্তরভাবে উৎপত্তিমাত্র দ্বারা লোকের রজতগোচরপ্রবৃত্তি হওয়া সম্ভবপর নহে বলিয়া ইন্দ্রিয়সংযোগ এবং সংস্কার এই দুইটি পরস্পর মিলিত হইয়া, প্রবৃত্তির জনক একটি মিথ্যা জ্ঞানকে উৎপন্ন করিয়া থাকে, এইরূপ কল্পনাই করিতে হইবে। যেমন নিরন্তরভাবে উৎপন্ন বর্ণজ্ঞানসমূহের যৌগপদ্য বা এককালীনত্ব না থাকিলেও পদার্থজ্ঞান অন্য-প্রকারে উপপন্ন হইতে পারে না বলিয়া, নৈয়ায়িকগণের মতে পূর্ব্ব পূর্ব্ব বর্ণজ্ঞানজনিত যে সংস্কারসমূহ, সেই সংস্কারসমূহের সহিত মিলিত যে চরম-বর্ণজ্ঞান, তাহা একই হইয়া থাকে এবং পদার্থজ্ঞানের পক্ষে তাহাই হেতু হইয়া থাকে, ইহা কল্পনাই করিতে হয়। প্রকৃতস্থলেও সেইরূপ বুঝিতে হইবে।

নন্থু বিমতং জ্ঞানং নৈকং ভিন্নকারণজন্যত্বাদ্রূপরসজ্ঞানবদিতি চেদ্, ন। অনুমানপ্রত্যভিজ্ঞয়োরনৈকান্ত্যাৎ। তত্রোভয়ত্রাপি

স্মৃতিগর্ভমেকৈকমেব হি প্রমাণজ্ঞানমভ্যুপগতম্। কারণং চানুমানস্য ব্যাপ্তিসংস্কারলিঙ্গদর্শনে প্রত্যভিজ্ঞায়াস্তু সংপ্রয়োগসংস্কারৌ। ন চানুমানস্য ব্যাপ্তিস্মৃতিলিঙ্গদর্শনে কারণং ন সংস্কার ইতি বাচ্যম্। জ্ঞানদ্বয়যৌগপদ্যাসংভবাৎ। যদ্যপি স্মৃতেঃ প্রত্যভিজ্ঞাকারণতায়াং নায়ং দোষস্তথাপি স্মৃতিহেতুত্বেনাবশ্যং সংস্কারোদ্বোধো বক্তব্যঃ। তথা চ তেনৈব তদুৎপত্তৌ স্মৃতেঃ কেবলব্যতিরেকাভাবাদ্গৌরবাচ্চ ন কারণত্বম্। নমু রূপ্যধীর্ন নিরপেক্ষানেককারণজন্যা অভিজ্ঞাত্বাদ্ঘটজ্ঞানবদিতি চেদ্ ন। রূপ্যধীরুক্তজন্যা অভিজ্ঞাপ্রমাণস্মৃতিভ্যামন্যত্বাৎ প্রত্যভিজ্ঞাবদিত্যপি সুবচত্বাৎ। ন চ বাচ্যং রূপ্যধীঃ প্রমাসংস্কারসহিত-হেতুজন্যত্বাদনুমানবদিতি। দোষাজন্যানুভবত্বস্যোপাধিত্বাৎ। নমু জ্ঞানেঽনুপপত্ত্যভাবেঽপি রূপস্য সত্ত্বেনানুভূয়মানস্য মিথ্যাত্বং বিরুদ্ধমিতি চেদ্ নৈবম্। শুক্তীদন্তাংশবচ্ছুক্তিসত্তায়া এব রজতসংসর্গাঙ্গীকারাৎ। তর্হি তস্য সংসর্গস্যৈব সত্ত্বেনানুভূতস্য মিথ্যাত্বং বিরুদ্ধমিতি চেদ্ এবং তর্হি ত্রিবিধং সত্ত্বমস্তু ব্রহ্মণঃ পারমার্থিকং সত্ত্বমাকাশাদের্মায়োপাধিকং ব্যবহারিকং সত্ত্বং শুক্তিরজতাদেরবিদ্যোপাধিকং প্রাতিভাসিকং সত্ত্বম্। তত্রাপারমার্থিকসত্ত্বয়োর্দ্বয়োর্মিথ্যাত্বমবিরুদ্ধম্। ন চ মিথ্যাত্বকল্পনং মানহীনং মিথ্যৈব রজতমভাবাদিতি রজততজ্জ্ঞানয়োর্মিথ্যাত্বপ্রত্যভিজ্ঞানাৎ। অতো ন মতান্তরবদস্মন্মতে অনুভববিরোধো নির্মূলকল্পনা বা। অখ্যাতৌ ত্বপরোক্ষাবভাসিনঃ স্মর্য্যমাণত্বং বিরুধ্যতে। জ্ঞানদ্বয়রজতাপারোক্ষ্যস্মৃতিত্বস্মরণাভিমানপ্রমোষাদিকং বহ্বদৃষ্টং কল্প্যম্। এবং মতান্তরেম্বপি যথাযোগমূহনীয়ম্। অতো রজতং মায়াময়মিত্যস্মন্মতমেবাদর্ত্তব্যম্।

এখন যদি বল, সন্দেহের বিষয় ঐ জ্ঞান, এক নহে (কিন্তু তাহা দুইটি জ্ঞান), কারণ, তাহা ভিন্ন ভিন্ন কারণ হইতে উৎপন্ন হইয়া থাকে, যেমন রূপ ও রসের জ্ঞান। এই প্রকার উক্তিও যুক্তিসহ নহে ; কারণ, সন্দেহের

বিষয়ীভূত ঐ জ্ঞানের একত্ব সিদ্ধ করিবার জন্য ভিন্ন ভিন্ন বস্তুর কারণত্বরূপ যে হেতু প্রদর্শিত হইয়াছে, অনুমান ও প্রত্যভিজ্ঞাস্থলে দেখিতে পাওয়া যায় যে, ঐ হেতু, জ্ঞানের একত্বরূপ সাধ্যের ব্যভিচারী হইয়া থাকে। যে এই ঐ দুই স্থলে বিভিন্ন কারণ হইতে উৎপন্ন যে অনুমান বা প্রত্যভিজ্ঞারূপ দুই তাহা একই হইয়া থাকে। যদিচ ঐ অনুমান বা প্রত্যভিজ্ঞারূপ যে জ্ঞান, স্মৃতিঘটিতই হয়, তথাপি কিন্তু ঐ অনুমান বা প্রত্যভিজ্ঞারূপ জ্ঞান একই হইয়া থাকে অর্থাৎ অনুমানরূপ যে জ্ঞান, তাহা সংস্কার ও ব্যাপ্তিজ্ঞানরূপ দুইটি ভিন্ন কারণ হইতে উৎপন্ন হইলেও একই জ্ঞান বলিয়া পরিগৃহীত হয় এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা ও সংস্কার এবং ইন্দ্রিয়রূপ বিভিন্ন কারণ হইতে উৎপ হইলেও একই জ্ঞান বলিয়া পরিগৃহীত হয়। সেইরূপ "ইহা রজত' এ প্রকার যে ভ্রান্তিজ্ঞান, তাহা সংস্কার ও ইন্দ্রিয় এই উভয় কারণ হইতে উৎপন্ন হইলেও একটি জ্ঞানই হইবে, তাহাতে বাধা কি? যদি বল অনুমান যে একটি জ্ঞান, তাহার প্রতি ব্যাপ্তিস্মৃতি ও হেতুদর্শন এই দুই প্রকার হইয়া থাকে, কিন্তু সংস্কার কারণ হয় না, এরূপ উক্তিও যুক্তিসহ নহে জ্ঞান দুইটি জ্ঞান একই সময়ে উৎপন্ন হইতে পারে না। যেহেতু ব্যা নরূপণ জ্ঞান, হেতুদর্শনও জ্ঞান। নৈয়ায়িকদিগের মতে দুইটি ভিন্নজাতী পেক্ষা একই সময়ে একই আত্মাতে কখন উৎপন্ন হইতে পারে না। ত র্থ হয়, না হয়, তবে সেই দুইটি জ্ঞান মিলিত হইয়া অনুমানের কারণ কর প্রকারে? স্মৃতিকে প্রত্যভিজ্ঞার কারণ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে, যদ ার এইরূপ দোষের সম্ভাবনা থাকে না, তথাপি স্মৃতির হেতুরূপে সং পন্ন উদ্বোধনকে যখন কারণ বলিয়া অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে, তখ ৎপন্ন উদ্‌বুদ্ধ সংস্কারকেই প্রত্যভিজ্ঞার কারণ বলিয়া অঙ্গীকার করিলে অন্ত- পারে; সেই উদ্‌বুদ্ধ সংস্কার হইতে স্মৃতি হইলে তবে প্রত্যভিজ্ঞা পূর্ব্ব এইরূপ কল্পনাগৌরব স্বীকার করিবার আবশ্যকতা কি? সংস্কার চরম- পরিণত না হইলে প্রত্যভিজ্ঞা হইতেই পারে না, এইরূপ নিয়মও ইয়া প্রমাণের দ্বারা সিদ্ধ হয় না, এই কারণেই উদ্‌বুদ্ধ সংস্কারই প্রত্যা ত কারণ হইয়া থাকে, স্বতন্ত্রভাবে স্মৃতি প্রত্যভিজ্ঞার কারণ বলিয়া স্বীক হয় না। এখন যদি তোমরা এই ভাবে অনুমান কর যে, 'ইহা রজত' এইরূপ স্থলে যে আমাদের রজতজ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা পরস্পর নিরপেক্ষ অনেক কারণ হইতে উৎপন্ন হয় না, যেহেতু, তাহা প্রত্যক্ষজ্ঞান। এ বিষয়ে দৃষ্টান্ত

ঘটের প্রত্যক্ষজ্ঞান। এইরূপ অনুমানও যুক্তিসহ নহে; কারণ, ইহার বিরুদ্ধ অনুমানও এই ভাবে করা যাইতে পারে যে, ঐ রজতজ্ঞান- নিরপেক্ষ অনেক
সং ...হইতেই উৎপন্ন হইয়া থাকে, যেহেতু, উহা যথার্থ অনুভব ও স্মৃতি
ইি ভিন্ন। ঐ রজতবুদ্ধি সংস্কারসহকৃত ইন্দ্রিয়সংযোগরূপ হেতু হইতে ...ন্ন হয় বলিয়া, অনুমানজ্ঞানের ন্যায় উহাও যে প্রমা বোধ হইবে, এইরূপ অনুমানও নির্দোষ নহে। কারণ, ঐরূপ উক্ত অনুমানে ত দোষ- ...ন্য অনুভবরূপতাই, ব্যভিচারের বোধক উপাধিরূপে বিদ্যমান আছে, (উপাধি দ্বারা কি ভাবে ব্যভিচারের জ্ঞান হয়, তাহা পূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে)। এখন যদি বল যে, কোন প্রকার অনুপপত্তি দেখা যায় না ...লিয়া অনির্ব্বাচ্যবাদিগণের মতে 'ইহা রজত' এইরূপ জ্ঞানস্থলে রজত (প্রাতিভাসিকভাবে) বিদ্যমান থাকে, সুতরাং তাহা লোকসিদ্ধ রজতেরই ...য় সৎ বলিয়া অনুভূত হয় বলিয়া সেই রজতজ্ঞানকে মিথ্যা বা ভ্রম বলিয়া
রূপস ... করিবার কোন হেতু নাই। সুতরাং ঐ জ্ঞান লোকসিদ্ধ রজতের
শুক্তী ...ন্যায় যথার্থ জ্ঞান বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়াই উচিত। এরূপ শঙ্কাও ঠিক ... কারণ, ঐরূপ স্থলে প্রাতিভাসিক রজতে যেমন শুক্তিগত ইদন্তার
তস্য ...ইয়া থাকে, সেইরূপই শুক্তিগত যে সত্তা, তাহারও সংসর্গ উহাতে
মিতি ...া, পৃথগ্‌ভাবে তাহার কোন সত্তাই থাকে না। তবে যদি বল,
সত্বমা ...ল্পনা করিলেও নিস্তার নাই, যেহেতু, এ পক্ষে শুক্তিসত্তার সংসর্গই ...উক্ত রজতে থাকে, তবে তাহা ত সত্তাসংসর্গ থাকা প্রযুক্ত সদ্‌বস্তুই
মিৎ উঠিল। তাহাই যদি হইল, তবে সদ্‌বস্তুবিষয়ক জ্ঞানকে মিথ্যা বলিয়া
মভা ...র করা প্রমাণবিরুদ্ধ হইয়া পড়িল। এই প্রকার আশঙ্কাও ঠিক
মতাস্ত ...এইরূপ দোষ পরিহার করিবার জন্যই সিদ্ধান্তবাদিগণ ত্রিবিধ সত্তা
স্বপরে ... করিয়া থাকেন। যথা—পারমার্থিক সত্তা, ব্যাবহারিক সত্তা ও
পারে ...সিক সত্তা। ব্রহ্মের যে সত্তা, তাহাকে পারমার্থিক সত্তা কহে। আকাশ ... প্রাপঞ্চিক বস্তুনিচয়ের যে মায়ামূলক সত্তা, তাহাকে ব্যাবহারিক
মত্তা ...হে এবং শুক্তি-রজতাদি স্থলে জীবের অজ্ঞানমূলক যে কল্পিত রজতা-
যে ...দির সত্তা, তাহাকে প্রাতিভাসিক সত্তা বলে। এই ত্রিবিধ সত্তার মধ্যে পারমার্থিক সত্তা হইতে ভিন্ন যে ব্যাবহারিক ও প্রাতিভাসিক সত্তা, এই উভয়বিধ সত্তারই মিথ্যাত্ব অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে, সুতরাং এই দ্বিবিধ সত্তার মিথ্যাত্ব সিদ্ধান্তবিরুদ্ধ নহে। এই উভয়বিধ সত্তার যে মিথ্যাত্বকল্পনা, তাহা যে

প্রমাণসিদ্ধ নহে, এরূপ বলা যায় না। কারণ, রজতভ্রান্তি নিবৃত্তি হইলে, সকল লোকেরই এই প্রকার অনুভব হইয়া থাকে যে, যথার্থ জ্ঞান হইবার পূর্ব্বে মিথ্যা রজতই প্রতীত হইয়াছিল। এই ভাবে সকল লোকেই রজত ও রজতজ্ঞানের মিথ্যাত্বকে মানসপ্রত্যক্ষের বিষয় করিয়া থাকে। এই সকল কারণে ইহাই স্থির হইল যে, অন্যান্য মতের ন্যায় আমাদিগের মতে কোন প্রকার অনুভববিরোধ হয় না, অথবা নির্ম্মূল কল্পনারও আশ্রয় গ্রহণ করিতে হয় না। পূর্ব্বোক্ত অখ্যাতিবাদিগণের মতে প্রত্যক্ষরূপে প্রকাশমান রজতের স্মর্য্যমাণত্ব কল্পনা করিতে হয়, তাহা অনুভববিরুদ্ধ এবং ঐ মতে দুইটি জ্ঞান কল্পনা করিতে হয়, তাহাও অনুভববিরুদ্ধ। তাহাদিগের মতে রজতের অপরোক্ষতা সিদ্ধ হয় না, ইহাও অনুভব-বিরুদ্ধ। তাহার পর, ঐ মতে রজতস্মৃতির স্মৃতিত্বের স্বরূপ লুপ্ত হইয়াছে, স্মরণাভিমানেরও লোপ হইয়াছে, এইরূপ নানাবিধ অনুভববিরুদ্ধ কল্পনারূপ দোষগুলি অপরিহার্য্য হইয়া উঠে। এই সকল কথা অখ্যাতিবাদের নিরাকরণপ্রসঙ্গে, বিস্তৃতভাবে আলোচিত হইয়াছে। এখানে তাহাদের পুনরুল্লেখ নিষ্প্রয়োজন। এইরূপ অন্যান্য বাদিগণের মতেও অর্থাৎ আত্মখ্যাতি, অসৎখ্যাতি ও অন্যথাখ্যাতিবাদিগণের মতেও নানাপ্রকার অনুভববিরুদ্ধ ও যুক্তিবিরুদ্ধ কল্পনা করিতে হয়, তাহাও পূর্ব্বে বিস্তৃতভাবে প্রদর্শিত হইয়াছে। সুতরাং প্রকৃতস্থলে সেই সকল যুক্তিসমূহের প্রতি দৃষ্টি রাখিলে বুঝিতে পারা যাইবে যে, 'ইহা রজত' এই প্রকার প্রত্যক্ষ ভ্রমস্থলে অনির্ব্বাচ্যখ্যাতিবাদিগণ যে ভাবে রজত ও রজতজ্ঞানের মিথ্যাত্ব ব্যবস্থাপিত করিয়া থাকেন, তাহাই সর্ব্বাপেক্ষা যুক্তিসিদ্ধ এবং অনুভবেরও অবিরুদ্ধ। এই কারণে এই সকল বিচার দ্বারা ইহাই দৃঢ়ভাবে সংস্থাপিত হইতেছে যে, শুক্তিকাদি অবলম্বন করিয়া আমাদিগের 'ইহা রজত' এইরূপ যে ভ্রান্তি হইয়া থাকে, সেই ভ্রান্তির বিষয় যে রজত, তাহা মায়াময়। সুতরাং এই বিষয়ে অনির্ব্বাচ্যবাদীদিগের যে সিদ্ধান্ত, তাহাই বিবেকিগণের পক্ষে আদরণীয় হইয়া থাকে।

নমু তত্ত্বজ্ঞাননিবর্ত্ত্যত্বাদ্রজতমবিদ্যাময়ং ন তু মায়াময়ম্। ন চ মায়ৈবাবিদ্যা। লক্ষণপ্রসিদ্ধিভ্যাং তয়োর্ভেদাবগমাৎ। আশ্রয়মব্যামোহয়ন্তী কর্ত্তুরিচ্ছামনুসরন্তী মায়া তদ্বিপরীতা

বিদ্যা। লোকে হি মায়ানির্মিতহস্ত্যশ্বরথাদৌ মায়াশব্দ এব সিদ্ধো নাবিদ্যাশব্দ ইতি। উচ্যতে। অনির্বচনীয়ত্বে সতি স্বাবভাসপ্রতিবন্ধবিপর্য্যয়াবভাসয়োর্হেতুত্বং লক্ষণং তচ্চোভয়োর-শিষ্টম্। ন চ মন্ত্রৌষধাদি সতং বস্ত্বেব মায়েতি বাচ্যম্। তত্র য়াশব্দপ্রয়োগাভাবাৎ। দ্রষ্টারো হি দৃষ্টমিন্দ্রজালমেব মায়াং বদন্তি ন স্বদৃষ্টং মন্ত্রাদিকম্। মন্ত্রান্বয়ব্যতিরেকৌ তু কাচাদবন্নিমিত্ত-কারণত্বেনোপপন্নৌ। ন হ্যনির্বচনীয়ং মায়াশব্দবাচ্যমিন্দ্রজালং ত্যমন্ত্রাদ্যুপাদানকং ভবতি। অতোঽনাদ্যনির্বচনীয়ং কিং দুপাদানং কল্পনীয়ং সাদিত্বেঽনবস্থাপত্তেঃ। তস্য চ মায়াশব্দ-াচ্যত্বমুপাদানোপাদেয়য়োরভেদাদুপপন্নম্। এবং চেন্দ্রজালো-াদানত্বেন কল্পিতা মায়ৈব রজতাদ্যধ্যাসানামপ্যুপাদানমস্তু মাস্তু গবিদ্যা। মায়াং তু প্রকৃতিমিতি সর্ব্বোপাদানত্বশ্রুতেঃ।

লাঘবান্মায়ৈবাবিদ্যা। ন চ মায়ায়া আশ্রয়ং প্রত্যব্যা-ং নিয়তম্। বিষ্ণোঃ স্বাশ্রিতমায়য়ৈব রামাবতারে ত্বাৎ। নাপ্যবিদ্যায়া আশ্রয়ব্যামোহনিয়তিঃ। জল-ঽধোমুখত্বেন বৃক্ষেষধ্যস্তেষপি তদূর্দ্ধমুখতায়াং দ্রষ্টুর-মোহাৎ। অথাত্র তীরস্থবৃক্ষদর্শনজন্যবিবেকবশাদব্যামোহঃ দ্যাস্বভাবস্তু ব্যামোহকইতি চেৎ তর্হৈন্দ্রজালিকস্যাপি কারজ্ঞানাদব্যামোহঃ। মায়া তু স্বভাবাদ্ব্যামোহিকৈব। জালদ্রষ্টৃষু ব্যামোহদর্শনাৎ। সতি তু প্রতীকারজ্ঞানে তেঽপি হ্যন্ত্যেবেত্যনাশ্রয়ত্বং ন ব্যামোহপ্রয়োজকম্। ন চ মায়া রিচ্ছামনুসরতি। মন্ত্রৌষধাদৌ নিমিত্তকারণএব কর্ত্তুঃ তন্ত্র্যাৎ। তাদৃশং চেচ্ছানুবর্ত্তিত্বমবিদ্যায়াঅপি দৃষ্টং নেত্র-ল্যবষ্টম্ভেন দ্বিচন্দ্রভ্রমোৎপত্তেঃ। অবিদ্যাস্বরূপে কর্ত্তা ন ব্যাপ্রিয়তইতি চেৎ তদিতরত্রাপি সমম্। প্রসিদ্ধিরপি শাস্ত্রীয়া তাবত্তয়োরভেদমেব গময়তি। ভূয়শ্চান্তে বিশ্বমায়ানিবৃত্তি-রিত্যাদিশ্রুতৌ সম্যগ্‌জ্ঞাননিবর্ত্ত্যাবিদ্যায়াং মায়াশব্দপ্রয়োগাৎ।

এখন যদি বল, ঐ মিথ্যা রজত যথার্থ জ্ঞানের দ্বারা নিবৃত্ত হয় বলিয়া উহা অবিদ্যাময়ই হওয়া উচিত, উহাকে মায়াময় বলা উচিত নহে। মায়াই যে অবিদ্যা, তাহা ঠিক নহে। কারণ, লক্ষণ ও প্রসিদ্ধির দ্বারা মায়া ও অবিদ্যার ভেদ বুঝিতে পারা যায়। যাহা আশ্রয়কে বিমূঢ় না করিয়া কর্ত্তার ইচ্ছার অনুসারিণী হয়, তাহাই মায়া, আর যাহা আশ্রয়কে বিমূঢ় করে, অথচ কর্ত্তার ইচ্ছার অনুসরণ করে না, তাহাই অবিদ্যা। লোকেও মায়ানির্ম্মিত হস্তী, অশ্ব ও রথ প্রভৃতিতে মায়া শব্দই প্রসিদ্ধ আছে, অবিদ্যা শব্দ সেই স্থলে প্রযুক্ত হয় না। এই প্রকার শঙ্কার নিরাকরণ করিবার নিমিত্তই সিদ্ধান্তে ইহা উক্ত হইয়া থাকে যে, যাহা অনির্ব্বচনীয় যাহার দ্বারা যথার্থ জ্ঞান প্রতিরুদ্ধ হয় এবং যাহা হইতেই বিপরীত জ্ঞা[illegible] হইয়া থাকে, তাহাকেই মায়া বলা যায়। এইরূপ লক্ষণ যেমন মায়াতে থাকে, অবিদ্যাতেও সেইরূপ থাকে বলিয়া মায়াময় বস্তুকেও অবিদ্যাময় ব[illegible] যাইতে পারে। মন্ত্র ও ঔষধ প্রভৃতি যে সমুদয় সত্যবস্তু, তাহাই মায়[illegible] এই প্রকার উক্তিও ঠিক নয়; কারণ, ঐ সকল বস্তুতে মায়াশব্দ প্র[illegible] করা হয় না। দর্শকগণ দৃষ্ট ইন্দ্রজালাদিকেই মায়া বলিয়া থাকেন, দে[illegible] মন্ত্রৌষধ প্রভৃতিকে মায়া বলিয়া নির্দ্দেশ করেন না। মন্ত্র ব[illegible] প্রভৃতির প্রয়োগে যে আশ্চর্য্য ফল হইয়া থাকে, তাহাতে মন্ত্র ও ঔষধ প্রভৃ[illegible] অন্বয় ও ব্যতিরেক আছে দেখিয়া, কাচ প্রভৃতি বস্তুর ন্যায়, ত[illegible] নিমিত্তকারণ বলিয়াই লোকে অভ্যুপগত হইয়া থাকে। মায়া[illegible] অনির্বচনীয় যে ইন্দ্রজাল, সত্য মন্ত্রাদি যে তাহার উপাদানস্বরূপ[illegible] তাহা সম্ভবপর নহে। এই কারণে মায়াময় বস্তুর প্রতি উপাদনক[illegible] কোন অনির্বচনীয় বস্তুই সিদ্ধ হয় এবং সেই অনির্বচনীয় উপাদানকে[illegible] বলিয়াও অঙ্গীকার করিতে হয়। কারণ, তাহাকে সাদি বলিয়া[illegible] করিলে কল্পনার অনবস্থারূপ যে দোষ, তাহার প্রসক্তি হয়। এ[illegible] কল্পিত যে কারণ, তাহাও মায়া শব্দের দ্বারা নির্দ্দিষ্ট হইয়া থাকে। ক[illegible] উপাদানরূপ যে কারণ, এবং উপাদেয়রূপ যে কার্য্য, তাহাদের পরস্পর ভেদ বিদ্যমান থাকে না। ইহাই যদি সিদ্ধান্ত হয়, তবে লো[illegible] প্রসিদ্ধ ইন্দ্রজালাদিরূপ মায়াময় বস্তুনিচয়ের উপাদানরূপে কল্পিত মায়া, তাহাই রজতাদি অধ্যাসের উপাদান হউক, পৃথক্ অবিদ্যাকে তাহ[illegible] উপাদান বলিবার আবশ্যকতা নাই। শ্রুতিও তাহাই বলিয়াছেন, কারণ

ভ্রান্তি বলিয়া থাকে যে, যাঁহাকেই প্রকৃতি বলিয়া জানিবে। এই শ্রুতিতে মায়া সকল কার্য্যের উপাদানকারণ বলিয়া নির্দিষ্ট হইয়াছে। এই কারণে লাঘব প্রযুক্ত সিদ্ধান্তে মায়াই অবিদ্যা বলিয়া [illegible] হইয়া থাকে। আরও দ্রষ্টব্য এই যে, সকল স্থলে মায়া নিজের আশ্রিত বিমোহিনী হয় না, ইহা বলা যায় না। কারণ, রামাবতারে নিজের আশ্রয়ের মায়ার দ্বারা ভগবান্ বিষ্ণু মোহিত হইয়াছিলেন। এইরূপ অবিদ্যা ও নিজের আশ্রয়কে যে সকল সময়ে বিমূঢ় করিয়া থাকে, এইরূপ নিয়মও হইতে পারে না। কারণ এরূপ দেখিতে পাওয়া যায় যে, জলমধ্যে তীরস্থ বৃক্ষনিচয় অধোমুখরূপে অধ্যস্ত হইলেও তাহার দ্রষ্টারই সেই বৃক্ষসমূহের ঊর্দ্ধমুখতাতে ব্যামোহ হয় না। এখন যদি বল, তীরে যে সকল সত্য বৃক্ষ আছে, তাহাদিগের [illegible] যে বিবেক, [illegible] সেই স্থলে দ্রষ্টার ব্যামোহ হয় না, অবিদ্যার স্বভাব কিন্তু, [illegible] ব্যামোহের জনক হইয়া থাকে। এরূপ শঙ্কারও [illegible] যে, তবে ঐন্দ্রজালিক ব্যক্তিরও—মায়ানিবৃত্তির [illegible] উপায়, [illegible] জ্ঞান থাকে বলিয়া, তাহার ব্যামোহ হয় না—[illegible] মায়ার [illegible] সাধারণতঃ ব্যামোহেরই কারণ হয়। কারণ, ইন্দ্রজালের [illegible] দ্রষ্টা, তাহাদের ব্যামোহ হইয়াই থাকে, ইহা ত দেখিতেই পাওয়া যায়। [illegible]কগণের প্রতীকার-জ্ঞান থাকিলে তাহারা মোহপ্রাপ্ত হয় না। [illegible] মায়ার আশ্রয় যাহারা নহে, মায়া তাহাদিগকে মোহিত করিয়াই থাকে, এই প্রকার যে নিয়ম, তাহাও সিদ্ধ হয় না। মায়া যে কর্ত্তার ইচ্ছার অনুসরণ করে, ইহাও বলা যায় না। কারণ, মায়া [illegible] করিতে হইলে যে মন্ত্রৌষধাদিরূপ নিমিত্ত কারণের আবশ্যকতা আছে, তদ্বিষয়ে মায়াবীর স্বাতন্ত্র্য দেখিতে পাওয়া যায়। সে ভাবে কর্ত্তার ইচ্ছার অনুসরণ অবিদ্যারও দেখিতে পাওয়া যায়। যেহেতু, দ্বিচন্দ্রদর্শনের ইচ্ছা করিয়া লোক যখন অঙ্গুলী দ্বারা চক্ষুকে চাপিয়া ধরে, তখন তাহার ইচ্ছানুসারেই অবিদ্যা দ্বিচন্দ্রাধ্যাসরূপ ভ্রমকে উৎপন্ন করিয়া থাকে। অবিদ্যার স্বরূপে কর্ত্তার কোন প্রকার ব্যাপার অপেক্ষিত [illegible], ইহা যদি বল, তবে আমরাও বলিব, মায়ার স্বরূপে মায়াবীর [illegible] নাই। শাস্ত্রীয় প্রসিদ্ধিও মায়া এবং অবিদ্যা এই উভয়ের [illegible] নাই [illegible], আবার 'শেষে বিশ্বমায়ার নিবৃত্তি হইয়া থাকে' [illegible] এ [illegible] সত্যজ্ঞানের বা[illegible] নিবর্ত্তনীয়